كمال عبد اللطيف

العرب في زمن المراجعات الكبرى

محاولات في تعقّل تحولات الراهن العربي



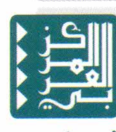
المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يحاول الباحث في هذا الكتاب الاقتراب من عمليات تفكيك المجتمع والدولة في العالم العربي، حيث يفحص ويراجع آليات التفكيك الرامية إلى مزيد من تقويض مكاسب التاريخ العربي المعاصر. ويواصل أيضًا جهده الفكري الذي بذله طوال عمله البحثي، الهادف إلى بلورة أسئلة النهضة والحداثة والتاريخ في الفكر العربي المعاصر، مفترضًا أن معطيات التشخيص والتعقّل والسؤال تمكّن من معاينة المكاسب التي حصلت ومحاصرة التحديات التي تحول دون تحقيق مشروعات الإصلاح والتحديث.

كمال عبد اللطيف

باحث مغربي وأستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في كثير من الجامعات ومؤسسات البحث في داخل المغرب وخارجه. عضو مؤسس للجمعية الفلسفية العربية. صدر له عدد من الكتب: **المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات**؛ **الإصلاح السياسي في المغرب: التحديث الممكن، التحديث الصعب**؛ **أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات)**؛ **العرب في مواجهة حرب الصور**؛ **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**؛ **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**؛ **محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة** (إعداد وتقديم).



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 8 دولارات

ISBN 978-614-445-105-2



العرب في زمن المراجعات الكبرى

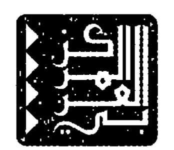
محاولات في تعقُّل تحولات الراهن العربي

العرب في زمن المراجعات الكبرى

محاولات في تعقُّل تحولات الراهن العربي

العرب في زمن المراجعات الكبرى
محاولات في تعقّل تحولات الراهن العربي

كمال عبد اللطيف



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

عبد اللطيف، كمال

العرب في زمن المراجعات الكبرى: محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي/ كمال عبد اللطيف.

224 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 197-205) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-105-2

1. السياسة - فلسفة. 2. الحداثة (فلسفة) 3. الثورات - فلسفة. 4. الثورات - أحوال ثقافية - البلدان العربية. 5. الدين والدولة. 6. الإسلام والسياسة. 7. الصراع الطائفي. 8. القيم الاجتماعية. 9. الثقافة العربية. أ. العنوان.

320.01

العنوان بالإنكليزية

The Arabs in Times of Great Revisions:
Attempts to Discern the Current Transformations in the Arab World

by Kamal Abdellatif

الناشر



شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

الطبعة الأولى
بيروت، آب/ أغسطس 2016

المحتويات

مقدمة 9

القسم الأول

مراجعة مابعد الثورات العربية

الفصل الأول: الثورات العربية

نحو تجاوز ثنائية الداخل والخارج 15

أولًا: في التشخيص الأوَّلي لبعض أمارات الحدث 21

ثانيًا: الثورات العربية مؤامرات أم مناورات؟ 26

خاتمة 33

الفصل الثاني: مابعد الثورات العربية

زمن المراجعات الكبرى 37

أولًا: في سمات الطور الانتقالي العربي 42

ثانيًا: مآزق الطور الانتقالي العربي وتحدياته 51

خاتمة 65

الفصل الثالث: تحديات توظيف المقدس

في الراهن العربي: نحو تَحرير الدين 69

أولًا: في تشخيص علامات توظيف المقدس في الحاضر العربي 74

ثانيًا: تحديات توظيف المقدس في الراهن العربي
في راهنية الإصلاح الديني.. 81
ثالثًا: مداخل للإصلاح الديني في الدفاع عن حرية العقيدة........................ 90
خاتمة 96
الفصل الرابع: التعددية المواطِنَة: في الانتصار لقيم التحديث السياسي.............. 99
أولًا: أوليات.. 102
ثانيًا: تشخيصات أولى: معطيات ووقائع 108
ثالثًا: تشخيصات ثانية: مواقف وأحكام.. 116
خاتمة 121

القسم الثاني
أزمات الفكر العربي في الفكر واللغة والمفهوم

الفصل الخامس: أزمة الفكر العربي في التشخيص والمفارقات والتجاوز........ 127
أولًا: في تشخيص الملامح العامة للأزمة.. 132
ثانيًا: في تجاوز الأزمة: التصالح مع الذات ومع العالم 139
خاتمة 144
الفصل السادس: نحو تطوير الأداء اللغوي العربي 147
أولًا: أوليات.. 149
ثانيًا: نحو سياسة لغوية متصلة بمجتمع المعرفة
في تشخيص بعض علاقات الانكماش اللغوي 152
ثالثًا: نحو لغة عربية مرنة: أفق في التأهيل اللغوي 156
خلاصات 161
الفصل السابع: التسامح والحرية والمؤسسات 163

أولًا: التسامح - نشأة الدلالة وتطورها 164
ثانيًا: في الأصول الأولى للمفهوم 165
ثالثًا: التسامح وأخلاق الدولة المدنية 166
رابعًا: التسامح ومنظومة حقوق الإنسان 169
خامسًا: نحو مأسسة التسامح 170
سادسًا: في كيفيات تلقّي الفكر العربي لمفهوم التسامح 172
نتائج وخلاصات 174
الفصل الثامن: أي قِيم نريد؟ أسئلة وأوليات 177
أولًا: سؤال الأخلاق في زمن العولمة 179
ثانيًا: سؤال القيم في الفكر العربي المعاصر
في الحاجة إلى أخلاقيات الحداثة 182
ثالثًا: مقدمة للتفكير في أخلاقيات الحداثة 187
ملحق: الكتابة وتحديث الذهنيات (حوار) 191
المراجع 197
فهرس عام 207

مقدمة

أثار المفكر المغربي عبد الله العروي منذ أربعين سنة ملاحظةً مهمة على الوضع العربي في مطلع سبعينيات القرن الماضي، موضحًا أن العرب يجرُّون معهم خيبات هزيمة 1967 وما ترتب عنها من تداعيات سياسية وثقافية. وانتقد العروي بشدَّة في الخلاصة العامة الواردة في كتابه **أزمة المثقفين العرب** (1974) طابع المداراة الذي أصبح سمةً تُلازم العمل السياسي العربي، مُعْلِنًا في الخلاصة نفسها ضرورة تجاوز النمط السائد في العمل السياسي العربي، بحكم أنه أنتج الخيبات والتراجعات المختلفة التي تملأ واقعنا اليوم. وفي مقابل ذلك، دافع العروي بقوة عن لزوم العناية بالعمل الثقافي باعتباره الأرضية الضرورية الداعمة، لإنجاز كل ما يمكن أن يساهم في تجاوز أوضاع التأخر التاريخي في الفكر والمجتمع والسياسة في مجتمعاتنا.

عندما تابعنا، في الأمس القريب، الانفجارات التي ملأت الميادين العربية، ونتابع اليوم نتائج ما حصل فيها وتداعياته المتواصلة في الراهن العربي، ندرك قوة الفكرة التي دعا إليها العروي منذ عقود؛ حيث لا يمكن أن ننجح في نظره، في تحقيق مشروع التحديث السياسي الذي نتطلع إليه من دون ثورة ثقافية، أي من دون تغيير في الذهنيات، وهو التغيير الذي نفترض أن يحصل في المدرسة والجامعة والمعمل والمقاولة والحزب في داخل المجتمعات العربية، ليشكل كما وضَّحْنَا عامل إسناد ضروري للتحديث والتقدُّم.

يمكن الاستدلال على ما نحن في صدده بأشكال المُداراة والغرور المتواصلين في العمل السياسي العربي، سواءً في الأنظمة أم في ممارسات النخب في داخل

المشهد السياسي العربي، حيث يتواصل تهميش العمل الثقافي في برامج العمل الحزبي، وفي أغلب مؤسسات المجتمع. يمكن الاستدلال عليه أيضًا بأشكال الانقسام الطائفي والعشائري والإثني الحاصلة اليوم في معظم المجتمعات العربية، وكذلك بنوعية التفكك السريع الذي أصاب الأنظمة السياسية العربية.

تدفعنا قراءة جديدة لمتغيرات الراهن العربي إلى التساؤل أمام الاستقطابات السياسية والثقافية القائمة اليوم، بين النزوعات التقليدية والخيارات الرامية إلى الحداثة والتحديث في المجتمع العربي، عن دور الأفكار في التاريخ. كما تدفعنا إلى الانتباه للصعوبات التي تواجهها النخب وهي تحاول تفعيل أنظمة في الفكر والسياسة في مجتمعاتنا، بهدف محاصرة التقاليد السائدة وتفكيكها.

إذا كنا نؤمن بأن الصراع بين التقليد والحداثة ما زال عنوانًا بارزًا في المجال السياسي والاجتماعي في مجتمعاتنا، على الرغم من تنوُّع صُور تَمَظْهُره في هذه المجتمعات وتجدُّدها، فإن هذا الأمر يدعونا إلى تركيب المواقف القاضية بضرورة اختراق سقف الخلل الذي يهيمن على تصورنا للتاريخ، ولأهمية العمل الثقافي والسياسي في تجاوز أعطاب المجتمع.

اعتبر العروي أن استمرار التأخر العربي يُفَسَّر بعدم قدرة النخب والطلائع العربية على وقف العناية الزائدة بالعامل السياسي، حيث يؤدي إغفال دور العوامل الأخرى في نشوء نوع من الغرور السياسي الذي يُشرِّع المداراة، ولا يرى أي حرج في التمويه والتسويغ، مغفلًا أهمية العناية بجذور القضايا المطروحة وأصولها في المجتمع العربي. إن أزمة المثقفين في نظره تَبْرُز بوضوح في أشكال تقاعسهم، في إعْمَال النظر النقدي في القضايا المتعلقة بالتراث واللغة والتاريخ، وهي الموضوعات التي تبقى محط جدل في مجتمعنا وثقافتنا. ففي هذه الجبهات، يَتَخَنْدَق الفكر المحافظ، وفيها تنشأ أشكال من الممانعات الصلبة التي يتطلب تفتيتها أسلحة جديدة في الرؤية وفي الخيارات، لنتنبه جيدًا إلى العناوين الكبرى في معارك الراهن العربي وتحدياته، ولنفحص علاقاتها بالدوائر التي وضع النهضويون العرب أيديهم عليها، ونقصد بذلك التاريخ والتراث واللغة، فما زالت القضايا التي يدور حولها الجدل في فكرنا مرتبطة بالدوائر التي ذكرنا.

لا نجازف عندما نقول إن كثيرًا من حدوس (من حدس بالمفهوم الفلسفي)

العروي قبل أربعين سنة ما زال حاضرًا في كثير من أسئلة مجتمعنا اليوم، وهي صالحة لمواجهة أسئلة تروم تحليل أزمة الثقافة والمثقفين في زمن حصلت فيه انتفاضات وانفجارات، أتاحت لنا أكثر من أي وقت مضى، الانخراط مجددًا في مواجهة عوائق التحديث في مجتمعاتنا.

ينطلق إلحاح العروي على أهمية التحول الثقافي وتغيير الذهنيات، في باب التفكير في كيفيات تحقيق التحديث الذي نتطلع إليه، من إدراكه القوي تعقُّد مجال الذهنيات، ذلك أن الانخراط العربي في استيراد الوسائل والأدوات المادية الحداثية في فضاء المجتمع ونقلها يسير بإيقاع أكبر وأمضى من التحول الجاري في مجال الفكر والتفكير. لهذا السبب، انتقد أيضًا في كتابه المذكور ما سمّاه الحنين الرومانسي الذي تقيم بواسطته النخب التقليدية جسورًا من العلاقات الوهمية بالماضي، الأمر الذي يمنعها في نظره من رؤية ما تحقق من تحولات في المجتمع العربي.

نُذَكِّر في هذه المقدمة بملاحظات العروي لأننا نتصور أن الصراع السياسي والفكري في مجتمعاتنا ما فتئ يحمل العناوين نفسها، وإن تغير بعض المُسمَّيات أو أصابه بعض التحول الجزئي في دلالته. وتترتّب عن ذلك قناعتنا الراسخة بأن إشكالات التاريخ الكبرى لا تنهيها معركة واحدة، وقد لا تَفْصِل فيها منازلات عديدة ينجزها المثقف والمفكر في زمن معين. يتطلب الأمر - كما نتعلم ذلك من تجارب التاريخ - معارك عدة لا تنتهي إلا لتُستأنَف في داخل مساحة زمنية تطول أو تقصر، للتمكن من تحقيق الطموحات المفترض أنها أكثر تاريخية وأكثر نجاعة.

نجمع في هذا المصنَّف جملةً من البحوث التي واكبنا في بعضها جوانب من واقع الثورات التي حصلت في بعض البلدان العربية ابتداء بعام 2011، واقتربنا في بعضها الآخر من أزمة الفكر العربي في عالم تزداد درجات تعولمه وتفاعله مع التحولات الكبرى الجارية في عالمنا بصورة غير مسبوقة.

لا بد من الإشارة إلى أن أغلبية أعمال هذا المجموع قُدِّمت في مؤتمرات وندوات عقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في السنوات الثلاث الأخيرة، كما أن بعضها الآخر قُدِّم كمحاضرات في مؤسسات ثقافية، وبعضها أُعِدّ للنشر في محاور وملفات أشرفت عليها دوريات تُعْنى بالشأن العربي. ونعتقد أن

الجامع الأكبر بينها يتمثَّل في سعينا إلى مواكبة وتعقُّل الحوادث والوقائع التي عرفتها الثقافة العربية وهي تُواجه تحدِّيات جديدة أفرزتها التغيرات التي تلاحقت في الفكر والمجتمع العربيين منذ بداية العقد الأول من الألفية الثالثة.

حرصنا في الأعمال المختلفة المجموعة في هذا الكتاب على التذكير بالسياقات التاريخية والنظرية التي ترتبط بالقضايا والإشكالات السياسية والثقافية موضوع بحوثنا، مع حرص إضافي على إعطاء أولوية للنقد الثقافي. كما حرصنا على نقد الوثوقية في السياسة والثقافة، وذلك من أجل مقاربات أكثر إقناعًا وأكثر وفاء لقيم التاريخ والمستقبل. نَتبيَّن بعض علامات ما نشير إليه في بحث «مابعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى» (الفصل الثاني)، كما يحضر في بحث «تحديات توظيف المقدس في الراهن العربي» (الفصل الثالث).

نواجه في بعض بحوث هذا الكتاب دراسات نحاول الاقتراب فيها من عمليات تفكيك المجتمع والدولة في العالم العربي، حيث نعمل على فحص آليات التفكيك الرامية إلى مزيد من تقويض مكاسب تاريخنا المعاصر وعلى مراجعتها. نقرأ عناصر من هذا في البحث الذي عالجنا فيه موضوع «التَّعَدُّدِيَّة المواطِنة» (الفصل الرابع)، وحاولنا فيه، كما أشرنا، مواجهة أشكال التفكُّك الجارية بصورة حربية في المشرق العربي. ففي هذه البحوث المختلفة نقوم بتشخيصات ونبني تصوُّرات وخيارات محدَّدة.

تتَّضح جوانب من الخيارات المتضمّنة في بحوث هذا المجموع في الدراسات الأخرى، مثل البحث الذي خصَّصنا لـ «تطوير الأداء اللغوي العربي» (الفصل السادس)، كما تبرز جوانب أخرى في البحث المتعلق بمفهوم «التسامح والحرية والمؤسسات» (الفصل السابع).

نُواصِل في هذا العمل جهدنا الفكري الرامي إلى بلورة أسئلة النهضة والحداثة والتاريخ في الفكر العربي المعاصر، ونفترض أن معطيات التشخيص والتعقُّل والسؤال تمكننا من معاينة المكاسب التي حصلت، ومحاصرة التحديات التي ما زالت تقف دون تحقيق المشروع العربي في الإصلاح والتحديث.

حزيران/ يونيو 2015

القسم الأول

مراجعة مابعد الثورات العربية

الفصل الأول

الثورات العربية
نحو تجاوز ثنائية الداخل والخارج

يثير موضوع الثورات العربية بين الاستقلال والتبعية مشكلات عدة. يشير من جهة إلى مسألة ليس من السهل الإجابة عنها، في الوقت الراهن على الأقل، لأن الثورات العربية وتداعياتها ما زالتا متواصلتين. ويحيل ثانية إلى نمط من أنماط تعامل الفكر السياسي العربي مع القضايا العربية والدولية، حيث غالبًا ما تُعتمد مجموعة من الثنائيات الجاهزة بطريقة آلية، الأمر الذي يتطلب في نظرنا إنجاز عملية مُركَّبة، في أثناء التفكير فيها والإجابة عن التقابل الذي تستوعبه الصيغة التي أعدَّ بها.

لنبدأ التفكير في ما يحيل إليه الموضوع، أي في المضمرات المستوعبة في مفردات السؤال، يتعلق الأمر بالثنائية التي تجعل الذي يفكر فيه مضطرًا إلى التعامل معه، انطلاقًا من تقابلات مقررة سلفًا (الاستقلال والتبعية). يكشف هذا الأمر أن السائل ينتظر من المجيب أحد أمرين لا ثالث لهما، في حين أن إشكالات التاريخ والسياسة والثورة أكثر تعقيدًا مما نتصور. وبناء عليه، نحن مدعوون إلى ركوب طريقة أخرى في النظر إلى الموضوع والتفاعل معه، من قبيل القيام بمحاولة التفكير في السؤال نفسه، بهدف بلورة مساعٍ أخرى في النظر موصولةٍ به قصد تفكيكه، إن لم نقل قصد التخلص منه والتحرر من بعض حدوده، وتركيب ما نعتبره البدائل المناسبة لمقاربات تُسهِّل إمكانات إدراك الموضوع إدراكًا أفضل.

إن ما يخفيه السؤال هو حرص السائل على ربط الذات بالآخرين، الاستقلال بالتبعية، ربط الفعل والمُنجزِ الثوري بالتدخل الخارجي، وقس على ذلك، حيث يمكن عرض ثنائيات أخرى متداولة في هذا الباب، ومطابقة في الأغلب الأعم للثنائية الظاهرة في السؤال، وذلك من قبيل الداخل والخارج، الإسلام والغرب، العروبة والصهيونية، إلى غير ذلك من السرديات التي استأنست أجيال من المثقفين والسياسيين العرب بنسج خيوطها وإعادة نسجها.

تبدأ الحكاية بالتلويح بالمؤامرة الخارجية، ومنحها أسماء حركية متعددة، ثم إعلان خيانة القائمين بها وضلوعهم في التحضير للاختراق الأجنبي. وعندما يتواصل الطابع الملحمي للانفجارات التي ملأت ميادين وساحات عمومية كثيرة في أغلب البلدان العربية، كما هو الحال في انفجارات عام 2011، تُخرج بطاقة الصراع المذهبي والطائفي والقبلي الحاصل أو المفترض الحصول، وتُغفل ملامح الفعل الاحتجاجي المُوَاطِن، وما يرتبط به من توجهات إصلاحية، سياقها مؤكد في تاريخنا المعاصر. فننسى، في غمرة ما جرى ويجري، أن للحكاية تأثيرًا كبيرًا ومرغوبًا من أجل التمكن من تحويل النظر عن جوانب بعينها في الحدث، نحو جوانب أخرى يُراد لها أن تكون وراء الحدث[1].

وضّحنا في محاولة سابقة[2] أن صعوبة النظر في حدث الثورات العربية تقتضي عدم التعامل بإيجابية مطلقة معها، أي مع ما حصل في تونس ومصر، وما حصل ويحصل في ليبيا واليمن وسورية، ذلك أن في جوار الفعل التاريخي، المندفع والصانع للحدث المزلزل لقواعد الطغيان، تبقى جوانب كثيرة مملوءة بالألغام والألغاز من قبيل نوعية التدخل الذي تمارسه التفاعلات القومية

(1) تحدد العناصر التي اختصرنا في هذه الفقرة «البراديغم» المهيمن على تحليلات ومواقف كثيرة، تعنى بفهم عددٍ من الظواهر في المجتمع العربي، وهي عناصر تعمّم في الأغلب الأعم من دون مراعاة الجدليات التاريخية والسياسية المعقدة التي تستوعبها الظواهر في التاريخ.

(2) انظر: كمال عبد اللطيف: «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 353-376، والثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، بحوث ودراسات؛ 61 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013)، الفصل الأول، ص 6-30.

والإقليمية والدولية على الحدث وعلى طبيعة تحوله. كما تبقى أمامنا في قلب أمكنة الحدث المرسوم في جغرافيات وحّدتها الأنظمة والهزائم، وإن باعدت بينها المسافات. فقد وَحَّدتها الأنظمة والهزائم، وفي وسط هذا الفعل كله في لحظات تشكُّله، جثث الضحايا وتخريب المنشآت، إضافة إلى النتائج والآثار التي تنشأ من تعميم أشكال جديدة من الفوضى، مثل حصول انكسارات عميقة في لحظة معينة من التاريخ وهي انكساراتٌ لا يمكن الادعاء أبدًا بسهولة لملمتها وربطها بأفق واضح في التحول التاريخي، القادر على تركيب الطموحات التي حملها الذين كانوا يرفعون أصواتهم بنداءات التغيير والحرية والكرامة والمساواة.

يجب التسلح - في تصورنا - بفضيلة الاحتراز في لحظات متابعة ما جرى ويجري. وفي أفق هذا الاحتراز يجب احتضان الحدث والانخراط فيه، وإعادة تأسيسه عند تجاوز عتبة بدايات سقوط النظام، ذلك أن إسقاط النظام تليه مرحلة إعادة تأسيس البديل التاريخي المأمول، وإعادة تركيب شرعية دستورية جديدة، والانطلاق في بناء مشروع التحديث السياسي والإصلاح الديمقراطي. يكمن الاحتضان برأينا في بلورة الأسئلة والاحتياطات السياسية التاريخية التي تسمح ببناء أفعال قادرة على تحصين ديناميات وأفعال التغيير الجارية وتطويرها.

نتّجه في هذه المحاولة إلى إنجاز جواب يروم إعادة النظر في صيغة السؤال، وذلك بالوقوف على تداعيات الثورات العربية وأسئلة الراهن العربي. هذه التداعيات والأسئلة تستوعب وضع اليد على إشكالات نظرية ومنهجية محددة، بعضها موصول بقضايا كتابة تاريخ الراهن، حيث تتداخل العوامل وتختلط ويصعب فرزها في أزمنة تواصل أفعال الثورة، وتواصل حضور ملامح الأطوار الانتقالية الحاصلة بعدها. ونواجه، في الوقت نفسه وفي أثناء التفكير في بعض أبعاد السؤال، ما يمكن أن نسميه الأوجه الخفية والمطموسة للانفجارات التي عرفها بعض الميادين العربية.

لا يمكننا أن ندعي، في سياق كل ما سنقوم به في هذا الكتاب، أننا سنفك طلاسم وألغاز الانفجارات التي ملأت فضاءات بعض الساحات العمومية، لكن الهدف المتوخى من ورائها هو المساهمة في تحصين الفعل الثوري العربي، وربطه

بصورة قوية بالأفق الإصلاحي الديمقراطي، باعتبار أنه شكل ويشكل في تصورنا الخلفية المرجعية الصانعة بصور مختلفة جوانبَ من الحدث ومن مكاسبه، ما ظهر منها وما يبقى في حاجة إلى معارك أخرى لإتمام حصوله.

ننطلق في هذا الكتاب من الإقرار بصعوبة الموضوع، بحكم أنه يندرج في إطار تركيب تاريخ الراهن في جريانه؛ إذ تبقى كتابة تاريخ الراهن كما يعرف المتخصصون من الكتابات المحفوفة بالمخاطر، بحكم أنها تواجه - كما أشرنا آنفًا - حوادث في طور التشكل، الأمر الذي يتطلب الاستماع المتواصل إلى وتائر إيقاعاتها، ويتطلب في الآن نفسه الانتباه إلى تداعياتها ومختلف ما تُولِّده من نتائج في الحاضر وفي المستقبل. كما يقتضي تعليق بعض الأحكام إلى حين التحقق من عمليات الفرز التي ستحصل لاحقًا. وعندما يتعلق الأمر بحدث مماثل للانفجارات الميدانية التي ملأت الميادين والساحات العمومية العربية في مطلع عام 2011، تزداد المسألة صعوبة لأن هذه الانفجارات بالصورة التي تبلورت بها في المجتمعات العربية تستدعي كثيرًا من اليقظة في النظر إلى أنماط تشكُّلها وتطورها وتوقفها، كما تتطلب كثيرًا من الحيطة لحظة معاينة التحولات التي تلتها في أغلب البلدان العربية ومتابعتها.

في ضوء ما سبق، نسلّم بصعوبة إنجاز بحوث بخلاصات ونتائج نهائية في موضوع الثورات المذكورة، كما نسلّم بأن أي انخراط في تعقّل ما جرى ويجري من حوادث في المجتمعات العربية، منذ اندلاع هذه الانفجارات، يمارس بدوره أشكالًا من التموقع السياسي في قلبها، حتى عندما يدّعي صاحبه الحياد والموضوعية. وعلى الرغم من الصعوبات كلها التي أشرنا في الفقرات السابقة إلى بعضها، يجب مواصلة مزيد من فحص مختلف أبعاد ما حدث، ذلك أن بناء مقاربات متنوعة يراكم في تصورنا ما يسمح بتعقّل كثير من سمات الثورات العربية ومستقبلها. ضمن هذا الأفق، سنركب المفاصل الكبرى لعملنا.

بين المداخل التي تتيح الإحاطة بالحدث في جريانه وغليانه، نعدّد المتابعة الحَدَثيَّة التي تروم توصيف معطيات ما حصل، وبحث أسبابه ونتائجه، في مقاربة يُفترض أن تُركِّب الأسباب القريبة والبعيدة لما جرى ويجري، ولا شك في أنها

تضعنا أمام أوجه الحدث وتمَظْهُراتِه، خصوصًا عندما تجتهد في النظر إليه ضمن السياقات الموصولة به، وتعمل من جهة ثانية على تركيب معطياته في إطار ما تفترض أنه يماثله من حوادث حصلت في أزمنة وأمكنة قريبة منه أو بعيدة عنه، ذلك أن الحوادث في التاريخ - إن اختلفت وتنوعت - تبقى بينها وشائج من القربى، وعلامات من التشابه والاختلاف، تمكّن الباحثين من الاقتراب منها بصورة تساعد في الفهم والمقارنة.

لاحظنا، في غمرة متابعتنا الحدث والقراءات التي تلته، طغيان المدخل السياسي على المقاربات التي حاولت تعقّل ما جرى في المجتمعات العربية في عام 2011[3]. ومما ساعد ويساعد في سيادة المقاربة السياسية المباشرة للحدث وتداعياته أن الحوادث التي حصلت أطاحت أنظمةً سياسية معينة. ففي أغلب الندوات والمؤتمرات والكتب الصادرة بعد الحدث هنا وهناك، تحضر المقاربة السياسية أولًا، وبجوارها وفي قلبها نعثر على مقاربات اجتماعية أو اقتصادية، لكن المقاربات الأخيرة تكتفي في الأغلب الأعم بتتميم المقاربة السياسية.

هناك مقاربة ثالثة، حصل استبطانُ جوانب منها في المقاربة الأولى، تتعلق بالمدخل الاستراتيجي الذي يفكر في الثورات العربية انطلاقًا من علاقتها بدوائر الصراع الإقليمي والدولي. ويسعى هذا الاستبطان إلى تعقل حوادثها ضمن دوائر التشابك المتعولم في عالم يتغير.

نتبيّن في أغلب المقاربات نوعًا من الاتفاق على أن ما حصل يُعدّ نتيجة عقود من الجبروت الذي حوَّل الأنظمة السائدة في أغلب البلدان العربية أنظمةً غير قادرة على مغالبة درجات الفقر والتهميش التي نزلت بمجتمعاتها، علاوة على استشراء الفساد والبطالة، وعدم القدرة على النهوض والتقدم. في مقابل ذلك كله، أشار بعضها إلى المؤامرات والدسائس التي تُحاك ضد هذه المجتمعات، وترهن مستقبلها بالتبعية وما يترتب عنها من استغلال لثرواتها ومخزونها النفطي، الأمر الذي يكرس تبعيتها واستمرار تخلفها.

---

(3) انظر: كمال عبد اللطيف، «الانفجار الكبير، مدخل لقراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية،» في: عبد اللطيف، الثورات العربية، الفصل الثاني، ص 30-85.

يترتب عن المقدمات التي سطرنا ضرورة الاتفاق في البداية على تصور محدد لسياق الحدث، وضرورة تحديد المنطلقات والمبادئ العامة المساعدة في عمليات تشكله واستوائه. في ضوء ذلك، يمكننا أن نتقدم في مناقشة التدخلات التي تروم التفكير فيه، وتُرتِّب ملامحه العامة، إما في أفق تكريس تبعية الأنظمة العربية لخيارات ومواقف سياسية محددة، وإما في إطار التأشير إلى ممكنات الاستقلال والإصلاح والتقدم. وفي قلب ما سنقوم بتوضيحه في هذه الصفحات، ينبغي عدم إغفال أن التدخلات المتواصلة في مستوى التحليل والموقف تندرج بدورها في باب الخيارات المتداولة بحسابات سياسية واستراتيجية محددة.

إن الثورات، كما نتصور ونفترض، لا تستعمل أسلحة واحدة. بعض الأسلحة المستخدمة اليوم في الانفجارات العربية الجارية يُعدّ - في نظرنا - أمضى من أسلحة الدمار الشامل، ففي حالات كثيرة يكون الخوف من الموت أبطش من الموت.

يضم المحور الأول من دراستنا العلامات الكبرى للانفجارات التي حصلت خلال عام 2011 في أغلب المجتمعات العربية، وأطاحت رؤوس أنظمة سياسية معينة، وسنعتني أساسًا برصد بعض أمارات التآمر في الحدث. صحيح أنه لم يكن هناك وضوح في عمليات التشخيص، كما لم يكن هناك اتفاق، لكن يدرك الدارس المعاين منذ البداية أن المتابعات التي حرصت على فهم ما يحصل أصبحت بدورها جزءًا منه، مثلما تحولت شبكات وقنوات الإصلاح الناقلة تظاهراته جزءًا منه، ومن صور التأثير المستخدمة في رسم ملامحه، الأمر الذي عقَّد الحدث وحوَّل صورته من النسخة إلى ما يكاد يعادل - في بعض الأحيان وفي بعض المشاهد - الأصل، أي حوَّل ما يجري فعلًا إلى نُسخ لا أصول لها، فأصبحنا أمام معارك لا ندري متى بدأت ومتى ستتوقف. اختلطت الأمور في الميادين وفي دوائر القرار، وصَعُب فرز ملامحها وعلاماتها، كما صَعُب ضبط سجلات العلل والمعلولات والداخل والخارج.

ننتقل في المحور الثاني من دراستنا إلى بناء جملة من المعطيات النظرية التي ستتيح لنا التمهيد لكيفية من كيفيات تجاوز التفكير في الموضوع، باعتماد الثنائية

المعتمدة في الانفجارات المتوالية في البلدان العربية، حيث تعمل على تخطّي منطق الضحية وما يتصل به من نعوت كالمسكنة والقدرية، ذلك أن الثورات في التاريخ مؤامرات ومناورات ومفردات من قبيل الاستقلال والتبعية في صيغة موضوعنا، قد لا تكون كافية للإحاطة بما حدث ويحدث، فما يجري اليوم في سورية يضيق بها ولو إلى حين.

يكاد الفاصل بين حدود المؤامرة وحدود الفعل الذاتي في الثورات العربية لا يُرى، بحكم أن الحوادث الثورية في التاريخ تتسم بكثير من الاختلاط، وتتعين بجملة من العوامل الدولية والإقليمية والمحلية، كما ترتبط بسياقات التاريخ الذاتية والموضوعية، وتتصل بالاستراتيجيات التي تحسب حسابات الراهن والمستقبل، من دون إغفال مقتضيات المصالح ممثلة في النفط، ومجسدة في إسرائيل وحسابات إقليمية أخرى. لكن، ألا تعتبر الحالة المختلطة في لحظات اندلاع الثورات في التاريخ ظاهرةً عامة؟ قبل الجواب عن هذا الاستدراك، نقدم محاولات في التشخيص المساعد في فهم ما حصل.

أولًا: في التشخيص الأوّلي لبعض أمارات الحدث

نبدأ بتقديم الخطوط العامة لسردية المؤامرة، اعتمادًا على معطيات استوعبها كتاب صدر عن المركز الفرنسي للبحث في المخابرات، عنوانه **الوجه الخفي للثورات العربية**[4].

يتحدث هذا الكتاب عن الأدوار السرية للوسائط الإعلامية وبعض الدول العربية والغربية في ترتيب جوانب من آليات تبلور الثورات العربية والمسارات التي تلتها، مع تسليمنا بأن أدوارًا أخرى لم تكن ملامحها واضحة تمامًا بعد صدور الكتاب، برزت من قبيل التطور الذي عرفه الموقف الإيراني مما جرى ويجري في سورية، ومواقف حزب الله، ثم مواقف إسرائيل، وهي أمور لا نجدها في هذا الكتاب، واكتفى معدّوه بالتركيز على المراحل الأولى لتبلور الحدث السوري.

---

(4) Centre français de recherche sur le renseignement, *La Face caché des révolutions arabes* (Paris: Ellipses, 2013).

يوجِّه الكتاب اتهامات صريحة إلى وسائل الإعلام الدولية بتعميم وقائع مختلفة لما يجري في ميادين المواجهة بين الأنظمة العربية ومعارضيها. وتوقف أمام الأدوار التي أدّتها قناة الجزيرة في مجال توجيه الحوادث والوقائع، الصحيح منها والمركَّب، في إطار مواقف محدّدة[5].

يعرض الكتاب مواقف دول الخليج من الانفجارات التي اندلعت وتواصلت في تونس ومصر واليمن وليبيا وسورية. كما يوضح جوانب من مواقف الغرب وأدواره في كل ما حصل، ليقف بعد ذلك أمام الموقفين التركي والجزائري، محاولًا كشف بعض الخفايا التي ساهمت في منح الانفجارات العربية حدودًا معينة. ومن خلال المعطيات التي يستوعبها، نقترب أكثر من مواقف السعودية وقطر، كما نتبيّن بوضوح مواقف الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا وبريطانيا، الأمر الذي يكشف قوة التدخل الغربي في توحيد كثير من مسارات الحوادث في الثورات العربية، ويكشف في الآن نفسه، حدود النخب السياسية العربية في صناعة استقلال الحدث، حتى عندما تختلط فيه المصالح ويصعب الفصل بينها[6]، كما يضع اليد على التحالفات الحاصلة والمرتبة بحساب حيث تصبح المؤامرات، وهي جزء من العمليات الجارية في قلب الثورة، مرتبة ومركبة.

يدرك الفاعل السياسي العربي أن الانفجارات العربية تستجيب لسياقات تاريخية محددة، وتندرج ضمن أفق يروم الإصلاح السياسي الديمقراطي في المجتمعات العربية، إلا أن المحاور الإقليمية والدولية مَعنيةٌ بدورها بما يجري، بحكم أنها مَعْنِيةٌ بمصالح بلدانها في البلدان العربية، مشرقًا ومغربًا. إنها تحرس مكاسبها ومصالحها، ويفترض في الفاعل السياسي الذي يتطلع إلى التحرر والاستقلال أن يدبّر علاقاته بالأطراف الإقليمية والدولية في حسابات المصالح وموازينها في عالم متغير.

في سياق عرض مؤشرات التآمر والمؤامرة، نقترب من مفارقة وصول

---

(5) المصدر نفسه، ص 18.

(6) المصدر نفسه، ص 93.

الإسلام السياسي إلى السلطة في أغلبية البلدان التي اندلعت فيها الانفجارات الاحتجاجية، ذلك أن هناك من يرى أن كل ما حصل في العالم العربي رُكِّب في إطار مؤامرة رتبت ملامحها في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، وحصلت بتواطؤ جهات عدة، ضمن ما عرف بحاجة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان. من هذا المنطلق، يتحدث بعضهم عن اللقاءات التي أقيمت في الولايات المتحدة الأميركية في عام 2004، قدّمت فيها مجموعة من البرامج والدورات التكوينية الموجَّهة إلى الشباب العربي، بتمويل من الإدارة الأميركية ومن بعض الشركات الخاصة مثل غوغل، وهدفها توفير تدريب مكثف للشباب على استخدام الإنترنت، وبناء أشكال من التبادل الشبكي التفاعلي، لتعزيز التنسيق والتشاور، ولحُسن تعبئة الجماهير واستقطابها من أجل التجمع في حركات غير عنفية مُطالبة بالحرية والديمقراطية[7].

إلا أننا نرى أن العناصر التي يبرزها هذا الموقف تُظهر الطابع المؤامراتي والإرادوي الموجِّه لما حصل ويحصل، مغفلةً أن فهم ما حصل من خلال علاقته بالمصالح الخارجية ومقتضيات التعولم الجارية كما طوّرتها تقنيات المعلومات، يقلل في نظرنا من شأن الفعل الذاتي الذي أنجزه المتظاهرون والمحتجون في الساحات العمومية، في داخل الحواضر والبوادي العربية. ولعلّه يغفل أيضًا أن مطلب التغيير يندرج في الطموحات القديمة والجديدة في الآن نفسه، للنخب السياسية وللمثقفين الملتزمين قضايا مجتمعهم، وأن أي حديث عن تربّص الآخرين بنا ينبغي أن نلح فيه على ضعفنا، لا على قوة من نعتبر أنهم يتربصون بنا، لعلنا نقترب أكثر من رصد عِلَلِنا فنتخلص منها[8].

ينبغي التشخيص اعتمادًا على معطيات محددة في باب رصد التآمر، فثمة من يرى أيضًا أن دول الخليج ساهمت وتساهم في تدبير المؤامرة الجارية، وأن إيران شريك مخاصم لها، بل هناك من يعتقد أن دول الخليج تريد وأد الديمقراطية

---

(7) عبد اللطيف، «الانفجار الكبير،» الفصل الثاني، ص 30-85.

(8) كمال عبد اللطيف، العرب في مواجهة حرب الصور (اللاذقية، سورية: دار الحوار، 2008)، ص 38.

في العالم العربي قبل ولادتها، وتسليم السلطة لقوى محافظة تعيد الزمن إلى الوراء، كما أن إيران لا ترى في سورية إلا فضاء لتوسيع نفوذها ونشر دعوتها الأيديولوجية[9].

عندما نعاين ما يقع في سورية، يبدو لي أننا نجد صعوبة كبيرة في التمييز بين حدود المؤامرة والفعل الذاتي، فنقرّ بشرعية الموقف الذاتي في الانتفاض على النظام، لكننا نقرّ في الوقت نفسه باختلاط الأوراق. وإذا كانت التكلفة الاستراتيجية والإنسانية المترتبة عن الصراع في سورية تتصاعد باستمرار، لا بالنسبة إلى السوريين وحدهم، لكن أيضًا بالنسبة إلى مصالح الولايات المتحدة الأميركية في المنطقة، فإن التدفقات البشرية على الحدود تسبب خطورة أمنية، وتضاعف حال عدم استقرار المنطقة العربية، وفيها كما نعرف كثير من الحلفاء والشركاء، كإسرائيل والأردن وتركيا والعراق ولبنان[10].

ينبغي ألا نغفل، في السياق عينه، الانتباه إلى قضايا أخرى تتعلق بالنفط والاستبداد والديمقراطية. تحضر القضايا المشار إليها بصور عدة في ملامح الحوادث الجارية. يجب أن ننتبه، كما وضّح أحد الباحثين، إلى تعذّر النظر في بعض القضايا من زاوية علاقتها المباشرة بالثورة. ففي موضوع النفط مثلًا، نعرف أن الدول العربية لا تسيطر على نفطها، وأن «المشروع الأميركي» لا يروم اليوم انتزاع تلك الثروات الطبيعية والفوائد الناتجة منها، بل يقوم بتوسّط شركاته بتدبير النفط العربي منذ عقود. فالغرب يرتب مبادئ سياساته الخارجية على قياس مصالحه الاقتصادية (الأسواق والنفط) والجيوستراتيجية (أمن النفط وأمن إسرائيل)[11]. ومن أجل مزيد من التوضيح، نفيد هنا أن الباحث المذكور عدّد ثلاثة أسباب رئيسة للتدخل العسكري الغربي في ليبيا: السبب الأول يتعلق بالنفط، والثاني يتمثل في مساعي الغرب للظهور بمظهر

---

(9) الياس خوري، «دم وكلمات،» أخبار اليوم (المغربية)، 16/ 5/ 2013.

(10) جون ماكين، «التدخل السوري يصب في مصلحتنا،» أخبار اليوم، 17/ 5/ 2013.

(11) فواز طرابلسي، «نفط وسيادة وديمقراطية،» في: فواز طرابلسي، الديمقراطية ثورة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2012)، ص 245-274.

داعم تطلعات الشعوب العربية إلى الديمقراطية بعد عقود من دعمه الأنظمة الاستبدادية، والسبب الثالث ضمان السيطرة على عملية الانتقال السياسية والاقتصادية، والسيطرة في الآن نفسه على المعارضة، ولا سيما أن قسمًا كبيرًا منها اختار التبعية بأسماء عدة[12].

في السياق نفسه، يجب أن نتنبه إلى من يطالبون سورية بفك التحالف مع إيران ووقف إيواء قادة البعث العراقيين على الأراضي السورية، ووقف تصدير الجهاديين إلى العراق، ورفع اليد عن حركة حماس في فلسطين، ورفعها أيضًا عن حزب الله في لبنان[13]. ونتصور أن المطالب المسطرة أعلاه تندرج في إطار الألغام الخطرة في الحدث السوري. إنها تضعنا أمام جملة من القضايا المفتوحة على احتمالات تروم إضعاف مناعة سورية، وتسهيل وَضْعِها أمام الإملاءات الخارجية. وعندما نتوقف أمام الممانعة السورية في تجلياتها المعقدة، نجد أنفسنا أمام ظواهر مركبة، حيث تنشأ لقاءات ومناورات كثيرة، ليبقى الوضع في سورية مليئًا بالألغام. فالمناورات العسكرية، من قبيل المناورة الجوية السعودية التركية وهي الأولى من نوعها، والمناورة الأردنية، والمناورة البحرية الثالثة في الخليج التي تضم أكثر من 40 دولة وهدفها البحث في كيفية إزالة الألغام البحرية من قاع البحر، وكذلك المناورة العسكرية الرابعة للبحرية الإيرانية، تكشف استمرار تعقُّد الذاتي والإقليمي والدولي في مشهد الصراع وتداخلها، كما تكشف اختلاط كثير من الأوراق لتضعنا أمام مشهد معقد متناقض وقابل للتشكل وإعادة التشكل، بحسابات لا تتمتع دائمًا بالدقة والوضوح[14].

يبلغ الاختلاط أوجه في التصريحات والمواقف التي يطلقها مسؤولون أميركيون لإصابة أهداف متعددة ومتناقضة، كما يلاحَظ في بعض مقالات دنيس روس التي يشير فيها إلى «أن الشعب الأميركي صار متخوفًا من الحروب، ويصر على التركيز على القضايا الداخلية والاقتصادية، على الشؤون الخارجية». ويوضح

(12) المصدر نفسه، ص 245-274.

(13) المصدر نفسه، ص 226.

(14) ماكين، «التدخل السوري».

في سياق المقالة التي أخذنا منها الجملة السابقة أن «الوضع في سوريا معقد للغاية، ولا يوجد خيار مثالي (...)، وقد أقنعتني أحداث الأشهر الـ 26 الماضية بأن التدخل هو الأجدى، هذا الصراع سيستمر في التنامي بكل عواقبه السيئة، إلى أن يميل ميزان القوى ضد الأسد وحلفائه الإيرانيين و'حزب الله' و'الروس'»[15].

لا يقلل ما سطرناه من عناصر في ضبط مآل الحالة السورية قيمة مشروع إطاحة النظام، بحكم مشروعية هذا الحل من جهة، ولأن النظام لم ينجح لا في تحقيق الإصلاح، ولا في وقف التردي الحاصل. ويقدِّم الجدل السياسي المتواصل في شأن الوضع السوري ما يمكن أن نعتبره أنموذجًا للتآمر المباشر، لكن هل نستطيع أن ننفي حاجة السوريين إلى الإصلاح؟ ثم ما هي أدوار المعارضة السورية في لعبة التآمر؟

ثانيًا: الثورات العربية مؤامرات أم مناورات؟

ركَّبنا في المحور السابق جملة من المعطيات التي تشخِّص جوانب من المؤامرات المفترض أنها دُبِّرت في سجلات الحدث الثوري، وأشرنا إلى بعض حدود مبدأ التآمر، وعملنا على استيعاب منطقه ضمن مقتضيات صراع المصالح في التاريخ. ننتقل في المحور الثاني إلى تقديم تصور مختلف عن السابق، يفتح الحدث الثوري على ممكنات أخرى في التعقُّل والتفاعل. وننطلق في تركيب هذا التصور من فرضية نقرُّ فيها بإمكان المساهمة في بناء ما يساهم في مَنْح الحدث مواصفات معينة مرتبطة بفضاءاته في أبعادها المركبة، حيث تنحل ثنائية التآمر والمبادرة الذاتية المتآمرة، أي المعوِّلة على الخارج انطلاقًا من الداخل، لتنفتح على جدلية تاريخية يصعب التفكير فيها بالمنطق المذكور.

في بناء معطيات هذا المحور، ننطلق من مبادئ ترتبط بسياقات الحدث في تشابكها وتناقضها وتداخلها، ونتصور إمكان بلوغ ما نصبو إليه، ولا سيما عندما يعمل الفاعل السياسي الوطني على توظيف الشروط المناسبة لبلوغ طموحاته.

---

(15) بشير موسى نافع، «روس وأمريكيون.. مؤتمر دولي حول ماذا على وجه الدقة؟،» جريدة المساء (المغربية)، 25/ 5/ 2013.

نبلور، في سياقات تحليل هذا المحور، ما يُسعف بإمكان تجاوز الثنائية الأساس في الموضوع الذي نفكر فيه، بالاعتماد على التفاعل السياسي المرغوب فيه، أي التفاعل الذي يستجيب في نظرنا لما نفترضه مناسبًا للطموحات التاريخية للقوى الإصلاحية والديمقراطية في مجتمعنا. نؤكد هذا بحكم أن الانفجار كان مفاجئًا، وعرف الشارع العربي في المنطلق فاعلينَ جددًا، إلا أن كل ما حصل لم يكن غريبًا ولا بعيدًا عن تطلعات المجتمع، ولا عن مبادرات نخبه وفاعليه في المجال السياسي والمدني. وعلى الرغم من الاختلاط والتداخل اللذين حصلا في سياق تطور هذا المجتمع، فإنه كان ويبقى بمنطق التاريخ قابلًا لإمكان التدخل والمناورة وحساب المصالح.

نستند في إبراز مشروعية مقاربتنا إلى مبدأين اثنين، نرى أنهما يتيحان لنا فهمًا أكثر تاريخية لما جرى ويجري في مجتمعاتنا: الثورات العربية والتحديث السياسي.

1- المبدأ الأول: الثورات العربية والتمهيد لبناء شرعية سياسية جديدة

يعدّ عام 2011 مفصلًا تاريخيًا نوعيًا في التحولات التي عرفها المجتمع العربي في مطلع العقد الثاني من الألفية الثالثة. بقيت البلدان العربية الأقل تغييرًا، في اتجاه توطين المشروع الديمقراطي في أنظمتها السياسية. صحيح أن أغلبية هذه المجتمعات عرفت في تاريخها المعاصر مبادرات وديناميات كان هدفها إسقاط الأنظمة الحاكمة فيها، إلا أن ما حصل في العام المذكور بتتابع، وبكثير من الجرأة في أغلب ساحات المدن في المجتمعات العربية، يعتبر تتويجًا لعقود طويلة من مراكمة الاحتجاجات التي تصاعدت بكثافة في العقدين الأخيرين، خصوصًا في مصر وتونس والمغرب، إضافة إلى أشكال عنف السلطة التي كانت تُمارس في أغلب البلدان العربية[16].

تبقى الثورة من أجل الديمقراطية مجرد طريق، بجميع ما تصنعه أفعالها في داخلها من مراحل انتقالية تطول أو تقصر. أما بلوغ عتبات المجتمع الديمقراطي،

---

(16) أحمد عبد الكريم سيف، «الربيع العربي،» مدارات استراتيجية، السنة 2، العددان 7-8 (كانون الثاني/ يناير - نيسان/ أبريل 2011)، ص 117.

فربما يحتاج إلى مدى زمني أطول للتمكن من توطين دعائم هذه العتبات وآلياتها ومؤسساتها في المجتمع. كما تبقى في حاجة إلى ثقافة جديدة تتيح للمجتمع القطع مع الآثار السلبية المختلفة، المترسبة من عهود الطغيان التي عمّرت طويلًا. ولا يعتبر نجاح الانتقال الديمقراطي بعد الثورات أمرًا مؤكدًا. والأمر المطلوب اليوم، لتحصين الفعل الثوري ومكاسبه، يتحدد في لزوم الحرص على احتضان شرارات الانتفاض في أزمنة الانتقال، لعلنا نتمكن بواسطتها من عبور القنوات الموصلة إلى دروب الديمقراطية ومنازلها. وهذا الأمر مرتبطٌ أشد الارتباط بتجارب الفاعلين السياسيين ودرجات وعيهم مسلسل القطائع التي تُنتجها الثورات، وبمستوى تمثيلهم للثقافة الديمقراطية التي عملت أجيال من المثقفين والمصلحين على نشر مبادئها وقيمها في فكرنا المعاصر[17].

إن الشعوب العربية التي أسقطت الطغاة في تونس ومصر وليبيا مطالبة بتركيب ما كانت تفتقر إليه في العقود الماضية. ربما يكون مطلوبًا منها اليوم، بلغة أحد الدارسين، مهلة للتأمل لأن الثورة والديمقراطية مفهومان مختلفان، وإن كانا مرتبطين في فعل التغيير القائم. صحيح أن الثورة لا تنتج بالضرورة الديمقراطية، لكن أحدًا لا يُنكر مآثرها المتمثلة في زحزحة الطغيان، وفي هذا الأمر ما يصعب وصفه. أما التخوف من ورطة صعود الإسلام السياسي، فإنه يغفل أن التاريخ حمّال أوجه، وأن مغالبة أوجهه المُحَاصِرَة للتقدم تتطلب مواصلة تعزيز قيم الحرية والعقل في مجتمعنا، كما تقتضي - على الجبهة السياسية - مواصلة تعبئة المجتمع لاحتضان قيم الحداثة والتاريخ.

2- المبدأ الثاني: التحديث السياسي أفقٌ لكسر شوكة الاستبداد

وضّحنا في ما سبق، وبناءً على مؤشرات شَخَّصها الانفجار الكبير، أن الرسالة التي لوّحت بها الثورات العربية يمكن أن تختصر في عبارة محكمة، مضمونها

(17) اتجهت مراكز البحث العربية إلى العناية بالمشروع الديمقراطي وإشكالاته وعوائقه في الوطن العربي. نجد في هذه الأدبيات مواقف متناقضة من المشروع الديمقراطي. انظر: كمال عبد اللطيف، «نحو حداثة سياسية عربية،» في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك لفارق إلى وعي الذات)** (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 43-50.

«بناء شرعية سياسية جديدة»، تناهض شرعيات القهر السائدة ثم تُسقطها، تنخرط في توطين نظام الحكم الديمقراطي. يشكل الاحتجاج الاجتماعي الذي انطلق في الشهور الأولى من عام 2011، وتواصل بقوة طوال العام مُخلّفًا ضحايا ومآسي ومآزق وأسئلة لا حصر لها، في تصورنا القفزة التاريخية الكبرى التي يمكن أن تهيِّئ فعلًا لتوطين المشروع الديمقراطي في المجتمعات العربية. اكتشفنا، كما اكتشف العالم من حولنا، أن الأسلوب الثوري الجديد الذي أطلقه الشباب العرب، وتضامنوا من أجل إنجاحه، يقدِّم بيانًا آخر أشدّ بلاغة في الطريق إلى الديمقراطية، بيانًا مفصِحًا من دون أن تجسده الكلمات، بل هو بيان يجد ترجمته المباشرة في الخيارات والإرادات والأفعال التي حصلت، شأنها شأن الأفعال صانعة التاريخ.

صحيح أن كثيرًا من المحللين من متابعي الحدث أبرز أن الثورات العربية المتوالية كانت في الأغلب الأعم تنسج خطواتها خارج الثقافة السياسية التقليدية في وجهها المعارض، وكانت تشكِّل النمط المتداول في داخل مجتمعاتنا في مواجهة أنظمة الاستبداد. وصحيح أيضًا أن ما جرى لم يكن في بدايات انطلاقه يحمل لونًا أيديولوجيًا معينًا، وبرنامجًا إصلاحيًا بمعالم وخطط واضحة، إلا أن هذه التحليلات التي تشخِّص الحدث الجاري في مظاهره وخفاياه تغفل أن هذا النوع من التنميط الفوتوغرافي يتناسى أن الفعل الثوري في التاريخ ربما يتخذ ملامح واضحة في قلب الحدث، لا في لحظات الإعداد له أو لحظات إطلاقه. ففي التاريخ والسياسة، يستطيع الفاعلون والمشاركون أن يعيدوا - أو يطوروا أو يبنوا في قلب ما يجري - مفاصل وتحولات، تمنح الحدث منطقًا يختلف مع بداياته أو يتطابق معه أو يتجاوزه. فلا مجال للعفوية في ما جرى في أغلب البلدان العربية. وعندما يكون الاحتجاج موجهًا ضد النظام الاستبدادي، وضد التأخر والفساد، وضد ثقافة الطاعة والتأييد الأعمى، وضد القمع الأمني وأجهزة الاستخبارات، فإن عنوانه الأكبر في مجتمعاتنا يتجه نحو بلورة ملامح أفق جديد، يروم توسيع المشاركة السياسية، وإشراك المجتمع في إعادة بناء نفسه في اتجاه تَملُّك قواعد الممارسة الديمقراطية.

رُدّ تعثر المشروع الديمقراطي العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إلى جملة من العوامل، أبرزها هيمنة الثقافة التقليدية المختلطة بتأويلات نصية محافظة للدين، وإلى عوامل اقتصادية، وإلى متغيرات الصراع الدولي في المشرق العربي، من دون إغفال عوامل أخرى متمثلة في سيادة أنظمة الحزب الواحد، والعائلة الحاكمة والمسيطرة على دواليب الاقتصاد. وإذا كانت هذه التفسيرات تجد شرعيتها في الأدوار الكابحة للثقافة السائدة، وطبيعة العوائق الاقتصادية والاجتماعية البارزة، والمؤدية إلى استفحال الظواهر التي تعكس عجز الأنظمة السائدة عن تحقيق الحد الأدنى من العيش الكريم لمجتمعاتها، فينبغي ألا ننسى أن انخراط المجتمعات العربية في تمثل مقدمات التحديث السياسي الذي نفترض أنه يكفل إمكان الانتقال الديمقراطي في مستوى الوعي يجعلنا ندرك ثقل الصعوبات التي كانت تواجهها قوى الإصلاح وهي تناهض أنظمة الاستبداد. وإذا سلمنا جدلًا بأن الانفجار الكبير الذي عمت تجلياته كثيرًا من الأقطار العربية قَدَّم رسالة واضحة في موضوع البحث عن شرعية ديمقراطية مناهضة لشرعيات القهر السائدة، فإن روح هذه الرسالة تبقى عنوانًا ملازمًا لهذا الانفجار، على الرغم مما يمكن أن يشوب إجراءاتها من عوائق، قديمها ومستجدّها.

إن الكلفة الغالية التي دُفعت بالأمس في معاركنا من أجل رفع الاستبداد، والثمن الباهظ الذي يدفع في معارك اليوم المتواصلة، يشكلان مواثيق جديدة في مسلسل نحت الطريق العربية نحو الديمقراطية[18].

3- نحو تجاوز ثنائية الداخل والخارج

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الدولة التسلطية العربية ابتكرت أساليب عدة لترسيخ نفوذها واستمرارها؛ إذ وظفت في منتصف القرن الماضي، وبناءً على معطيات زمن القطبية الثنائية كما تبلور في نهاية الحرب العالمية الثانية، ثنائية التنمية كمقابل للديمقراطية، ثم استخدم بعضها مفهوم الديمقراطية المركزية وخيارات الشعوب الفقيرة والأمية في التنمية والتقدم، فأصبحت المفاضلة المغلوطة بين

(18) عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، ص 42-50.

الاقتصاد والسياسة تشكل قاعدة الاعتراض لمواجهة التدبير الديمقراطي في مجتمعاتنا. واعتمدت منذ مدة قريبة في لقاءات القمة العربية بيانات في الإصلاح السياسي، لا علاقة لتوصياتها بما يجري فعلًا على أرض الواقع.

أما آخر مبتكرات الدولة التسلطية في مواجهة مشروع الإصلاح، فتتمثل في الجدل السياسي الموظَّف للزوج المفهومي المكاني، الداخل والخارج، حيث يصبح الإصلاح بناء على نوعية استخدام الزوج المذكور مرفوضًا، لأنه يحصل بفعل أوامر خارجية، أي بفعل إرادة أجنبية. وفي موضوع حدث الثورات، يُترجم اليوم الخارج بمفردة المؤامرة والتآمر والتبعية. ولمواجهة هذه الثنائية الجديدة الرامية إلى محاصرة المبادرات الإصلاحية، نستحضر - بكثير من الاختزال - معطيات متصلة بظاهرتين لا نستطيع تجنب نتائجهما في حياتنا العامة وفي علاقاتنا مع العالم: العولمة وثورة المعلوميات. ترتب عن ثورة المعلوميات ووسائط الاتصال الجديدة والمتطورة تقليص المسافات بين المجتمعات في القارات المختلفة، وصارت أساليب الحياة الجديدة - المتشابهة في كثير من أبعادها المادية والرمزية - قادرة على بناء ثقافات متشابهة، بفعل التأثير الذي يمارسه التداول المشترك للمنتوجات والقيم، وما ينتج من ذلك من آليات في تركيب أمزجة الكائنات الحية بأصنافها المختلفة، وفي مقدمها الإنسان.

ترتبط هذه المسألة بالاقتصاد والسياسة والثقافة، وبعوالم إنتاج وإعادة إنتاج الرموز في داخل المجتمع. فلم يعد في إمكان البشر تجنّب آثار ما ذكرنا في حياتهم، بل نستطيع القول إن الظواهر الجديدة تمارس اليوم في حياتنا تأثيرها الصانع للقيم وأنماط السلوك المختلفة. ومعنى هذا أنّ ما يقع خارج محيطنا الجغرافي، ويعدّ بالمعيار التقليدي خارجيًا وخارجًا وتآمريًا، ما عاد كذلك بفعل الانقلاب الكبير الذي ترتب عن ثورة الإعلام ومقتضيات عمليات التعولم؛ إذ اختلط الداخل بالخارج، وما عاد موقع الخارج هناك، بل صار هنا أمامنا وفي قلب ديارنا[19].

---

(19) كمال عبد اللطيف، المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 32.

في هذا السياق، ينبغي أن ندرك أن ما يحصل في العالم بفعل العولمة لا يحصل دائمًا بفعل خيارات إرادية حرة، بل يتعلق أيضًا بمعطيات أخرى مرتبطة ببنيات النظام الرأسمالي العالمي في تحولاته وطفراته وأزماته، وذلك بصورة تمنح بعض الظواهر صفة الفعل الذي لا يمكن مقاومته، ولا يمكن التكهن بنتائجه المختلفة في المديين المتوسط والقريب. لعل هذه حال مجتمعاتنا في كثير من المعطيات صانعة مصائرنا التاريخية، ذلك أن حتميات تاريخية جديدة تمارس اليوم تأثيرها في داخل المجتمع الإنساني، بآليات تفوق قدرة البشر على التدبير الإرادي لأفعالهم، من دون أن يعني تأكيد هذه الحتمية انتفاء إمكان المقاومة، أو إمكان التكيف والتكييف، الذي يمنح الذات دور المشارك في ما يحصل. كما أن ما ذكرنا لا يستبعد إمكان بناء بدائل أكثر ملاءمة لمقتضيات تركيب عالم أكثر توازنًا، وأكثر عدلًا.

صدر للباحث الفرنسي جيل كيبل كتاب **الهوى العربي، يوميات 2011-2013**[20]، جمع فيه قراءات واستطلاعات ميدانية في موضوع الربيع العربي، تستوعب رحلاته واتصالاته بباحثين وسياسيين وعسكريين وجهاديين وشباب من دون عمل، في سياق مساعيه الهادفة إلى الإحاطة بالتحولات الجارية في المجتمعات العربية. واسترعت انتباهنا، في المجموع المذكور، التوضيحات التي وضعها كيبل وهو يحلل جوانب من الانفجار العربي، ذلك أنه يصعب في رأيه الحديث عن موقف موحد للقوى الغربية من الثورات العربية. في مقابل ذلك، يشير كيبل إلى تنافر المصالح وتناقض المواقف، ويُبرز في الأمثلة التي يقدمها مبرزًا أن فرنسا معنية بالوضع التونسي، حيث يتمركز بعض مصالحها، ولهذا يضم المجلس الوطني التونسي عشرة نواب فرنسيين، والولايات المتحدة الأميركية تُصوِّب نظرها بعناية أكبر نحو سورية وإيران[21].

نستطيع القول إن الولايات المتحدة الأميركية والغرب ضاعفا آليات عنايتهما

---

(20) Gilles Kepel, *Passion arabe, journal 2011-2013*, collection témoins (Paris: Gallimard, 2013).

(21) المصدر نفسه، ص 48-75.

بمختلف ما يجري في العالم العربي في مطلع الألفية الثالثة لأسباب معروفة، وأنهما يفكران في الأوضاع العربية في إطار بنائهما خياراتهما السياسية والاستراتيجية والعسكرية، إلا أن شعارات الميادين في الثورات العربية تخصنا، وهي مرتبطة بالمساعي الإصلاحية في بلداننا، وتعود إلى فترة سابقة على ملابسات الصراع الحاصلة اليوم في العالم وصيغه.

نتّجه في البلدان العربية إلى استكمال مهمات بدأتها أجيالٌ قبلنا، وعلينا ألا نلتفت كثيرًا إلى التقابلات الحدية التي يُنشئها بعض التصورات في سياق حسابات سياسية آنية. فالإصلاح مطلب مستعجل، وهو شأن داخلي، ولا يمكننا في الوقت نفسه - وبالضرورة - أن نفكر فيه بمعزل عن كل ما يجري في العالم في جوارنا، وفي قلب جغرافيتنا.

السؤال المطروح هنا هو: هل نجح الحراك الاجتماعي العربي في الحد من التدخل الأجنبي في الشأن العربي أم لا؟ قبل حصول الحراك العربي في عام 2011، كان الفاعل السياسي العربي يعرف أن الثروة النفطية العربية مرهونة بعقود ومصالح محددة بين الشركات الدولية والأنظمة العربية السائدة، والغرب - بحكم مصالحه في تأمين أمن النفط وإسرائيل - لا يُمكنه أن يَغض الطرف عن كل ما جرى ويجري في المجتمعات العربية، إلا أن هذا لا يستبعد أبدًا إمكان حصول مناورات تمكِّن من تركيب ما يساهم في التخلص، ولو مرحليًا وجزئيًا، من قبضة المؤامرة.

خاتمة

يندرج الحدث بكل زخمه وأفعاله التي تصنع التحول السياسي في تونس ومصر، ثم في باقي البلدان التي اشتعلت فيها نيران الثورة العربية بما فيها البلدان التي تتواصل فيها الانفجارات والمعارك، ضمن أفقٍ في الإصلاح السياسي العربي مبتور ومتقطع ومتردد، أفقٍ لم تنقطع آثاره ولا ممانعاته ولا نتائجه، أفقٍ يصعب الإقرار فيه بالتآمر الذي يُعفينا من موقع محدد في الوضع الراهن، موقع نرى أن الاكتفاء فيه بتغليب منطق التآمر لا يُعفينا من الإشارة إلى شرعية مغالبة الاستبداد والفساد.

إن ما جرى في تونس، وما يجري اليوم بشكل متلاحق في ساحات عربية عدة، وما يحضّر له في الزمن المنظور، يجعلنا نفهم - حكمًا - كل ما حصل باعتباره دليلًا قاطعًا على بؤس العمل السياسي العربي في العقدين الأخيرين. كما يمكن أن يُفهم الانفجار الحاصل باعتباره خطوةً تروم إيقاف مسلسل تمييع السياسي في ثقافتنا، ويمكن فهم جوانب من مساراته في إطار عوامل خارجية، موصولة بطبيعة الصراع الإقليمي والدولي في البلدان العربية. كما يمكن إدراج هذا الانفجار في سياق التحقيب التاريخي، ضمن حزمة الجيل الثالث من أجيال الإصلاح السياسي، الناشئة في الفكر والممارسة السياسية العربية، في مطلع الألفية الثالثة[22].

تتجه مفاهيم الجيل الثالث وخطواته، من قبيل أفعال انتفاضات الميادين، إلى تخطي تركة الخطاب السياسي الإصلاحي العربي، وتركيب أفق جديد في الإصلاح، يتوخى توطين قيم التحديث السياسي في المجتمعات العربية، حيث يُعاد بناء مفاهيم الدستور والمواطنة والمؤسسات والشفافية والحكامة في داخل الخطابات السائدة في مشروعات الإصلاح، سواء كان في المؤسسات السياسية (الأحزاب والتنظيمات المدنية) أم في خطابات المثقفين والفاعلين السياسيين[23]. صحيح أنه أفق محفوف بالمخاطر، لكن من يستطيع أن ينفي أن حال الكساد السياسي العربي، أي مرحلة ما قبل الانفجارات، كانت بدورها محفوفة بالمخاطر؟

نغامر هنا بالقول إن هدف الحدث واحدٌ في البلدان العربية المختلفة، ونقصد بذلك المنازلةَ المناهضة للأنظمة العربية في الميادين المختلفة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أن الذهول الذي أصاب الأنظمة العربية، بفعل الرجة القوية للحدث، ساهم في جوانب عدة من الارتباك الذي حصل، ومن هنا حرصنا على متابعة ما جرى ويجري بعيون أخرى، وبأدوات أخرى.

إذا كانت المماثلة في التاريخ مؤكدة، فإنها مستحيلة أيضًا. فانفجارا تونس ومصر لا يماثلان، في كثير من مكوناتهما، ما حصل ويحصل في اليمن وليبيا ثم

(22) عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، ص 165.
(23) المصدر نفسه، ص 165.

سورية. يبقى الجامع المشترك هو طغيان الأنظمة، وتنوع مظاهر استبدادها، وتبقى الاختلافات بين المجتمعات العربية عناوين كبرى في مفاصل الحدث وتفصيلات فعله الرامي إلى إسقاط أنظمة الاستبداد، وفي الممانعة المتواصلة في سورية وليبيا واليمن، على الرغم من دخول اليمن وليبيا دروب ما يعرف بالفترات الانتقالية، المترتبة عن الثورات والانقلابات والتحولات التدرجية، المتوافق في موضوعها بين الأطراف المكونة والفاعلة في المشهد السياسي في داخل المجتمع.

في الممانعة الحاصلة في سورية، وفي فضاءات عربية أخرى، نقرأ ما يشير إلى أن فعل التحوّل الذي كشفت عنه الساحتان التونسية والمصرية لا يعتبر قانونًا عامًا؛ فالممانعات القائمة تدل على قدرة الأنظمة التسلطية العربية على اختراق الطفرات، وبناء صورٍ من الاستمرارية. وتزداد هذه المسألة وضوحًا بحكم خصوصيات المجتمعات العربية، وقدرة بعضها على بناء حواجز جديدة، تمنحها فرصًا أخرى للاستمرار، في ضوء شروط وملابسات سياسية لا يتكهن أحد اليوم بطبيعتها ومآلها.

الفصل الثاني

مابعد الثورات العربية
زمن المراجعات الكبرى

في موضوع أطوار التاريخ الانتقالية ومآلات الثورات العربية، نواجه جبهات بحثية متعددة. يضعنا هذا الموضوع أمام مسألة التحقيب في التاريخ، ولعله يضعنا أمام حقبة بعينها جرى التوافق على تسميتها «المرحلة الانتقالية ومرادفاتها»، من قبيل الطور الانتقالي، والزمن الانتقالي، وزمن مابعد الثورات... إلخ، وهي حقبة تَرِدُ لتوصيف أزمنة تطول أو تقصر، وتندرج في سياقات تاريخية متسمة بملامح خاصة.

يمكن أن نرتب الملامح الكبرى للموضوع ضمن مقاربة المدارس التاريخية لتحولات الراهن في حضوره وجريانه، خصوصًا في أزمنة التمَفْصُلات التاريخية الحاصلة بعد الثورات والانقلابات السياسية، لأن التحولات المجتمعية العاصفة تُساهم في إنجاز وقائع ربما تترتب عنها مسارات جديدة في نمط الشرعية السياسية وما يتصل بها من قيم وثقافات.

تقترب معارف، تنتمي إلى تخصصات متعددة، من المتغيرات التي تعرفها أحوال الزمن في المجتمعات التي تعاني اضطرابات وانفلاتًا وزلازل تطيح الأنظمة السائدة فيها، وتتجه إلى العمل من أجل إقامة بدائل لها. ويتيح تنوع البحوث وتعددها إنجاز ما يساعد في الإمساك بالملامح المميزة للأطوار التاريخية الفاصلة وتداعياتها. حاول بعض المؤرخين الذين اهتموا بمسألة التحقيب التاريخي توطين

الزمن الراهن بين الماضي والمستقبل[1]، إلا أن التوطين في واقع الأمر ليس أمرًا سهلًا، وسيبقى من الصعب التعيين أين ينتهي الماضي وأين يبدأ المستقبل؟ هنا، نجد أنفسنا أمام تنظيرات المدارس التاريخية في موضوع الزمن الراهن وحدوده، لتنوع المواقف وتخضع في تنوعها للأنساق النظرية المعتمدة في مدارس بناء التاريخ[2].

لا شك في أن الكتابة التاريخية، في أبعادها المنهجية الجديدة أو في مستوى التداخل الحاصل اليوم بين حقول العلوم الإنسانية، تخضع لأشكال من التحول لم تُركِّب نتائجها بعد[3]. كما أن الدراسات التي تعنى بمواكبة التحولات المجتمعية والتاريخية تراكم بدورها تنوعًا في البحوث والمقاربات[4]، يُفترض أن يكون لها في المستقبل نتائج مؤثرة في بنية الكتابة التاريخية ومناهجها[5].

---

(1) Mohammed Kenbib, *Temps présent et fonctions de l'historien*, colloques et séminaires; 158 (Rabat: Publications de la faculté des letters et des sciences humaines, 2009), pp. 35-84.

(2) تعتبر المدرسة الوضعية في الكتابة التاريخية أن مجال الماضي يقع على بعد خمسين أو ثلاثين عامًا من تاريخ كتابة المؤرخ التاريخ. وبررت ذلك بمسألة وضوح الرؤية، الناتج من تحقق مبدأ المسافة الضرورية بين المؤرخ والحدث. كما بررته بلزوم توافر المصادر الرسمية والعمومية، حيث تقوم الدول عادة في الفترة الزمنية المذكورة بوضع أرشيفاتها رهن إشارة الباحثين. صحيح أنه يمكن أن نشير إلى أن التبريرين الأول والثاني قد لا يصمدان أمام النقد المنهجي، ذلك أن القرب عكس البعد ربما يكون أفضل للمراقبة العلمية. كما أن قوانين الدول في مجال التوثيق قد تقلص أو تمدد المسافات الزمنية لفتح أرشيفاتها جزئيًا أو كليًا، بحسب سياق الحوادث المتعاقبة في التاريخ ونتائجها. أما مدرسة الحوليات، فاهتمت بالزمن الراهن في بداياتها، وحاول مؤرخو الحوليات ربط الماضي بالحاضر. وكان كل من لوسيان فيبر ومارك بلوخ منبهرين بالحاضر، على الرغم من أن الأول كان مهتمًا بالقرن السادس عشر، والثاني اشتغل بالتاريخ الوسيط. تركز الاهتمام في مجلة حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي على الزمن الراهن، فاستوعبت مجموعة كبيرة من المقالات التي كانت تنصب على بناء جملة من حوادثه ووقائعه. ولمزيد من الإحاطة بمنهجية هذه المدرسة، يمكن العودة إلى: Fernand Braudel, *Écrit sur l'histoire* (Paris: Flammarion, 1959), p. 104.

(3) نشير هنا إلى المعرفة الرقمية وما تُولِّده من أشكال جديدة من التداخل والتقاطع بين حقول المعرفة.

(4) Kenbib, *Temps présent*, pp. 35-84.

(5) انظر: عبد الأحد السبتي، «التاريخ القريب ومسافة المؤرخ،» في: عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 209-217.

في هذا العمل، ننطلق من الإقرار بصعوبة مقاربة الأطوار الانتقالية في التاريخ، بحكم أنها تندرج في إطار تركيب تاريخ الراهن في جريانه، الأمر الذي يتطلب من جهة، الانتباه إلى تداعيات ما يجري، كما يَقتضي من جهة أخرى، تعليق الأحكام إلى حين التحقق من عمليات الفرز التي ستحصل لاحقًا. وعندما يتعلق الأمر بحدث مماثل للانفجارات الميدانية التي ملأت الساحات العمومية العربية في مطلع عام 2011، فإن المسألة تزداد صعوبةً، بحكم أن هذه الانفجارات - وبصورة تبلورها في المجتمعات العربية- تستدعي كثيرًا من الحيطة لحظة معاينة ومتابعة التحولات التي تلتها في أغلب البلدان العربية.

نتجه في هذا الفصل نحو زاوية محددة من الموضوع. يتعلق الأمر ببعض ملامح الطور الانتقالي في مصر وتونس، مع إشارات إلى التمثيل والتوضيح مستمدة من مشاهد سياسية عربية أخرى، نفترض أن تساهم في إضاءة جوانب من المقاربة التي نروم بناءها في عملنا. أما الزاوية التي سننطلق منها فتتعلق بالبعد الثقافي، ذلك أن هيمنة السياسي على مقاربات كثيرة مواكبة للحدث وتداعياته المتواصلة لا تساعد، في نظرنا، في الإحاطة الشاملة بما وقع[6].

يقوم عملنا على محاولة تتوخى تشخيص جوانب مما جرى ويجري في المجتمعات العربية بعد انفجارات عام 2011، وتروم في الوقت نفسه وضع اليد على ما نعتبره أمرًا مطلوبًا في الطور الانتقالي الحاصل بعد إزاحة أنظمة الاستبداد، حيث يعاين الملاحظ بروز قسمات هذا الطور وملامحه العامة.

ضمن هذا الإطار العام، سنحاول التفكير في مآل الأوضاع العربية اليوم انطلاقًا مما نسميه أزمنة المراجعات الكبرى التي نتصور أنها يمكن أن تفسح المجال لتأسيس قواعد جديدة في الفكر السياسي العربي، قواعد يمكن أن تساهم في بناء أنظمة في السياسة وفي الفكر، تتجاوز الأنظمة التي أطيحت، وتكون قادرة على بناء أسس اللاعودة إلى الأساليب الاستبدادية في الحكم ومقوماتها.

---

(6) كمال عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية، إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 15-72.

في هذا الفصل نتجنب ما أمكن التفكير في الأنموذج، على الرغم من وعينا أن الأطوار الانتقالية الحاصلة اليوم في المجتمعات العربية ربما لها ما يماثلها في أزمنة ومجتمعات أخرى. إلا أن هذا لا يعني أن نجد حلولًا لإشكالات التحول في مجتمعنا، بالاعتماد على ما حصل فيها وحده. فنحن نعتقد أنه يمكن الاستفادة من تحولات التاريخ انطلاقًا من معاينة جوانب من سيروراته هنا وهناك، من دون إغفال أن على الخصوصيات التاريخية المرتبطة بالزمن المحلي والإقليمي والدولي أن تكون واردة في ذهن من يتوخى التفكير في تحولات الراهن العربي.

في السياق نفسه، نفترض أنه لا يمكن مقارنة الأطوار الانتقالية التي تمت في وسط أوروبا وشرقها في القرن الماضي بما حصل ويحصل اليوم في بعض البلدان العربية. إن الشروط المواكبة لكل منهما، والمرجعيات المؤطرة للحوادث فيهما، ليست متماثلة، وينتج من ذلك اختلاف في المسارات والمآلات، لأننا نجد أنفسنا أمام أطوار انتقالية سريعة وأخرى متعثرة. لعل صور الاختلاف بين الاثنتين تقوم في اختلاف الأرضيتين التاريخية والثقافية المؤطرتين للحوادث في كل منهما[7].

نستخدم في هذا البحث مفهوم زمن المراجعات، فيصبح الطور الانتقالي العربي مرادفًا في نظرنا لزمن المراجعات الفكرية الكبرى. فنحن نوظفه لنفكر من خلاله في الحاضر والمستقبل العربيين، كما نروم من وراء استخدامه إصابة هدفين محددين: يتعلق **أولهما** بما نسمّيه إعادة تأسيس مرجعية الحداثة السياسية في الفكر العربي، لمقاربة التحديات والإشكالات التي ترتبت عن صور التحول الجارية في البلدان العربية التي حدثت فيها انفجارات قوية في عام 2011. ونقوم بتشخيص جوانب من هذه الإشكالات في أبعادها الثقافية، المرتبطة بالتطلعات الديمقراطية الساعية إلى تجاوز أنظمة الاستبداد والفساد، في إطار مزيد من العناية بجدليات التقليد والحداثة في ثقافتنا السياسية[8]. أما الهدف الثاني فيتمثل في

(7) Yves Sintomer, *La Démocratie impossible?: Politique et modernité chez Weber et Habermas*, armillaire (Paris: La Découverte, 1999), et Alain Touraine, *Qu'est - ce que la démocratie?* (Paris: Fayard, 1994).

(8) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك لفارق إلى وعي الذات)** (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 43-50.

مساعينا الهادفة إلى بناء نقط ارتكاز نظرية، تحاصر مأزق العودات والتراجعات التي ما فتئت تشكل مظهرًا ملازمًا لثقافتنا. عملنا في المحور الثاني من بحثنا على ترجمة مبدأ المراجعات الكبرى في آليات إجرائية، ربما تساعدنا في عمليات تركيب ثقافة جديدة منسجمة مع روح التحولات الجارية.

يقتضي عبور الطور الانتقالي في البلدان العربية القيام بمراجعات مهمة في باب مقومات العمل الثقافي والسياسي ومقدماته في مجتمعاتنا، بهدف بناء توافقات تنسجم مع الأفق الذي دشنه الفعل الثوري لحظة إطاحة أنظمة الاستبداد والفساد، ثم الاتفاق على أهداف مرحلية مُحددة، وصوغ إجراءات تمكِّن من تنفيذ ما تم التوافق في شأنه، بهدف القطع مع المراحل السابقة وآثارها.

ضمن هذه المقدمات، سنعمل في محور أول على احتضان الحدث، والانخراط في متابعة تداعياته وتحدياته ومآزقه بإعادة بناء أهم مفاصله، اعتمادًا على علامات تسمح لنا بمعاينة الاختبار التاريخي الذي حصل لتيارات الإسلام السياسي في الحكم.

ننتقل بعد ذلك، في المحور الثاني من بحثنا، إلى تركيب المآزق والتحديات التي تحدد القسمات العامة للطور الانتقالي العربي. وسنتوقف أساسًا أمام جوانب من معركة إعادة كتابة الدساتير العربية، لنقف على جوانب من مفارقاتها وأسئلتها.

ننطلق في هذا العمل ونحن نحتضن الحدث في جريانه (الطور الانتقالي) من مسلّمة مركزية نرى فيها أن إسقاط أنظمة الاستبداد لا يشكّل أكثر من خطوة مهمة في طريق شاقة وطويلة، نقصد بذلك طريق تأسيس البديل التاريخي المأمول، المتمثل في بناء مشروع التحديث السياسي والإصلاح الديمقراطي. وتندرج عنايتنا بتداعيات الفعل الثوري، ضمن توجُّه في البحث يروم بلورة الأسئلة والاحتياطات السياسية التاريخية التي تسمح ببناء أفعال قادرة على تحصين ديناميات وأفعال وتطويرها، بعضها قائم وبعضها يمكن المبادرة بإطلاقه، لعلنا نتمكن من تجاوز صور التعثر التي تشكل العنوان الأكبر للحاضر العربي.

أولًا: في سمات الطور الانتقالي العربي

1- انفجارات عام 2011: ثورة أم مؤامرة؟

اتسمت الفترة التي تلت انفجارات عام 2011 السياسية بجملة من السمات في أغلب البلدان العربية. قبل تحديد هذه السمات ورصد ما ترتب عنها من تحديات، سنتجه أولًا إلى معاينة جوانب من ردات الفعل التي ساهمت بدور كبير في تبلور الطور الانتقالي العربي.

نسجل في البداية حصول ذهول كبير وسط النخب، نتيجة الانفجارات التي تتابعت في أغلب البلدان العربية خلال عام 2011. ترتب عن هذا الذهول تبلور كثير من المواقف الرومانسية من الحدث وتداعياته، إذ غيِّبت الشروط والسياقات السياسية والثقافية المواكبة لما حصل من انفجارات. في مقابل ذلك، تبلورت مواقف أخرى ترى أن ما حدث تحكمت به خيارات خارجية، تروم - في نظر المدافعين عن هذه المواقف - تحقيق أهداف تتجاوز ظاهر ما حصل، بل إن بعضها ذهب بعيدًا، معتبرًا أن ما سيترتب عن حدث الانفجار وما تلاه من مناخات الهدم القائمة والمتواصلة في بعض البلدان العربية (ليبيا وسورية ومصر) يتجه إلى كسر شوكة العرب والعروبة(9). وبين الذهول الرومانسي ومنطق المؤامرة الذي ينفض يده من كل ما جرى، ركَّبت الحوادث في مساراتها الفعلية، وفي توافق مع ما يشرطها من معطيات محلية وإقليمية ودولية، جملة من الخيارات والمسارات الجديدة.

في أثناء ولوج العرب أبواب الطور الانتقالي اليوم، نراهم ينخرطون في مرحلة تاريخية جديدة، حيث يواجهون أنفسهم أولًا في قلب تحول تاريخي حصل،

---

(9) شخَّص أحد الباحثين التآمر الجاري اليوم ضد العرب، فرأى أن هناك أطرافًا عدة تخاصم العرب، بينها الولايات المتحدة الأميركية وبعض حلفائها الغربيين، ثم روسيا الاتحادية والصين وإيران. أما الطرف الثالث الذي يعادي العرب، بحجة خوفه من التكفيريين، فيمثله النظام السوري. كما يمثل الطرف الرابع بقايا القوميين واليساريين العرب، وعلى رأسهم محمد حسنين هيكل. انظر: رضوان السيد، «الحرب على العرب.. تعددت المداخل والمخرج واحد،» جريدة المساء، 30/ 12/ 2013.

ولا مفر من الإقرار بأننا دخلنا بعده في زمن المواجهات والمنازلات القديمة والجديدة، المواجهات التي تتطلب كثيرًا من الحزم والحسم مع الذات بعللها المختلفة، ومع العالم في تحولاته. كما يواجهون جملة من التحديات الكاشفة في أغلب مؤشراتها عن المعارك المرتقبة في الفكر والواقع[10]. إن انتعاش الإثنيات واللغات والطوائف في سياق ما يجري اليوم، وطوال السنوات الثلاث التي دارت بعد عام 2011، يضعنا أمام العلامات الكبرى للمعارك المقبلة.

نقرأ في الصور الرومانسية والمؤامراتية للحدث نوعًا من الابتعاد عن الحدث في جريانه الفعلي، فالعناصر التي يبرزها المدافعون عن الطابع المؤامراتي الموجِّه لما حصل ويحصل تغفل أن التداعيات التي تبلورت وتتبلور اليوم أمامنا، وإن كان يمكن أن تفهم في علاقتها بجوانب من الصراع الدولي على المنطقة العربية ومقتضيات التعولم الجارية، ينبغي ألّا تقلِّل في نظرنا من شأن الفعل الذاتي الذي أنجزه متظاهرو ومحتجو الساحات العمومية في داخل الحواضر والبوادي العربية، والذي تجمعه في الآن نفسه روابط وصلات كثيرة بكثير من شروط تاريخنا[11].

ينبغي ألا نغفل أيضًا أن مطلب التغيير يندرج في الآن نفسه ضمن الطموحات القديمة والجديدة للنخب السياسية وللمثقفين الملتزمين قضايا مجتمعهم، وأنه يستحسن في موضوع تَرَبُّصِ الآخرين بنا أن نفكر في أسباب ضعفنا، لا في قوة من نعتبر أنهم يتربصون بنا، لعلنا نقترب أكثر من رصد عِلَلِنا، فنقوم بما يمكِّننا من التخلص منها.

إن ما يدفعنا إلى تأكيد أهمية المرحلة التي تجتازها البلدان المنخرطة في مسلسل التغيير هو إيماننا بأن ما وقع عربيًا في عام 2011، على الرغم من اختلاط كثير من جوانبه وتداخلها وغموضها، يبقى حدثًا صانعًا لأفق في التغيير مرغوب

(10) كمال عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، الانفجار العربي الكبير، القسم الأول، ص 22-23.

(11) كمال عبد اللطيف، «الثورات العربية، نحو تجاوز ثنائية الداخل والخارج،» أوراق فلسطينية، العدد 3 (صيف 2013)، ص 45-60.

فيه، أفق يزكيه مشروع النهوض العربي الرامي إلى تحقيق تواصل فاعل ومنتج، مع مكاسب الإنسانية في السياسة والمعرفة والتاريخ. فليست الانفجارات في التاريخ بالحدث السهل، وتاريخ الثورات والانفجارات التي عرفتها شعوب أخرى قبلنا يستوعب كثيرًا من الخبرات والدروس المفيدة[12].

نفترض أنه ينبغي عدم الاستكانة، في أثناء قراءة مثل هذه الحوادث عند حصولها، إلى لغة القطع اليقينية، ذلك لأن الانفجارات تكشف التناقضات المسكوت عنها في المجتمع فتبرزها، الأمر الذي يولِّد مؤشرات جديدة ينبغي أن تستخدم بدورها في أفعال المواجهة الساعية إلى تخطي تداعياتها السلبية، وتقوية كل ما يساعد في تجاوز الأعطاب التي كانت سببًا في حصولها.

نواجه اليوم، بعد الحدث المذكور، دورة تاريخية جديدة تتطلب منا القيام بما سمّيناه المراجعات الكبرى؛ إذ تخلخلت أركان الشرعية السياسية التي كانت سائدة في مجتمعنا، وانفتحت الأبواب أمام مشروع تاريخ جديد.

2- الإسلام السياسي في الحكم والذهول على المقاصد

نريد أن نقف، ونحن نمهد لتعيين سمات الطور الانتقالي العربي وملامحه، أمام نتائج الانتخابات التي حصلت بعد انفجارات 2011 في تونس ومصر والمغرب، بحكم إنتاجها ظاهرة فوز تيارات الإسلام السياسي في البلدان المذكورة. فلا يمكن إغفال هذا الأمر، والمجتمعات التي أوصلت الإسلاميين إلى سدة قيادة الأغلبية في الحكم ليست مجتمعات ديمقراطية.

ترتب عن وصول حركة النهضة إلى الحكم في تونس، ووصول الإخوان المسلمين إلى الحكم في مصر، ثم حصول حزب العدالة والتنمية على الأغلبية في الانتخابات التشريعية في المغرب، إعداد تيارات الإسلام السياسي في البلدان المذكورة خطة جديدة في العمل السياسي العربي. نتبين ملامح ذلك في مواقف الإسلاميين المغاربة بحساسياتهم السياسية الدعوية الصوفية والأخلاقية

(12) رضا محمد هلال، «خبرات متضاربة: مسارات التحول في مراحل ما بعد الثورات في إيران - إندونيسيا - أوكرانيا،» السياسة الدولية، العدد 188 (نيسان/ أبريل 2012).

المختلفة، من دون إغفال أنماط التدين الشعبي الأخرى، الأمر الذي ترتب عنه نوع من الاصطفاف السياسي الجديد في داخل هذه المجتمعات. ونتبين الإرهاصات الكبرى لهذا الاصطفاف في المواقف التي حصلت بعد ولوج البلدان المذكورة الطور الانتقالي[13].

هنّأت جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح، وحزب العدالة والتنمية التابع لها، جماعة الإخوان المسلمين المصرية فور الإعلان عن فوز محمد مرسي بالانتخابات الرئاسية، في أول انتصار انتخابي تحققه هذه الجماعة منذ إنشائها في عام 1928. سمح التواصل الحاصل بين جماعات الإسلام السياسي بتقوية مؤشرات التآمر والمؤامرة، فأصبح هناك من يتحدث عن مؤامرة رتبت ملامحها في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، وحصلت بتواطؤ جهات عدة في إطار ما عُرف بحاجة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان[14].

تؤكد مواقف حزب النهضة التونسية وحزب العدالة والتنمية في المغرب من الحوادث التي أدت إلى إطاحة حكم الإخوان المسلمين[15] ما كنا بصدد الإشارة إليه. فعندما نراجع، على سبيل المثال، بعض بيانات حركة النهضة، الصادرة لمناسبة الحوادث التي عرفتها مصر، نجدها شديدة اللهجة، تكشف مواقف الحركة من عملية عزل مرسي[16]، بل نكتشف أيضًا تأثيرها في مواقف

(13) إدريس الكنبوري، «الإسلاميون المغاربة وعام من حكم الإخوان في مصر،» جريدة المساء، 2013/10/23.

(14) يتحدث بعضهم، انطلاقًا مما سبق، عن اللقاءات التي أقيمت في الولايات المتحدة الأميركية في عام 2004، وقدِّمت فيها مجموعة من البرامج والدورات التكوينية الموجَّهة إلى الشباب العربي، بتمويل من الإدارة الأميركية، ومن بعض الشركات الخاصة، مثل غوغل، وذلك بهدف توفير تدريب مكثف للشباب في استخدام الإنترنت، وبناء أشكال من التبادل الشبكي التفاعلي، قصد التنسيق والتشاور لتعبئة الجماهير واستقطابها، من أجل التجمع في حركات غير عنيفة، للمطالبة بالحرية والديمقراطية. انظر: عبد اللطيف، الثورات العربية، ص 36-39.

(15) الكنبوري، «الإسلاميون المغاربة وعام من حكم الإخوان في مصر».

(16) أصدر مجلس الشورى في حركة النهضة بيانًا بتاريخ 8 آب/ أغسطس 2013، أعلن فيه دعمه المبدئي وغير المحدود للثورة المصرية في مواجهتها حكم العسكر.

حركة النهضة من المعارضة التونسية[17]، حيث يمكن أن نربط بين ما حدث في مصر وجوانب معينة في المأزق الذي عرفه المشهد السياسي التونسي، في موضوع الحوار الوطني وخريطة الطريق التي يقودها التحالف الوطني بقيادة الجناح النقابي، بهدف تليين التصلب في المواقف التي عرفها المشهد السياسي التونسي. ففي هذه العناصر المختلفة معطيات كثيرة، ساهمت في تعطيل عمليات رفع المأزق التونسي[18].

نجح الحوار الذي انطلق في أوضاع صعبة، بين أغلب مكونات المشهد السياسي التونسي، في التحضير لإيجاد مخرج مُتوافَقٍ عليه، حيث انسحبت حكومة النهضة وجرى تأليف حكومة موقتة، كلفت الإشراف على انتخابات عام 2014، كما اتُّفق على أعضاء الهيئة التي تشرف على الانتخابات، وإقرار الدستور التونسي الجديد[19].

نشير في هذا السياق إلى أن تونس تشكل منذ اندلاع انفجارات عام 2011 مختبرَ تجاربٍ للتحولات السياسية العربية المختلفة، ما حصل منها وما هو في طور التبلور. وهي اليوم تعطي الانطباع بأنها دخلت، بعد العمليات الإرهابية التي اغتيل فيها بعض الفاعلين السياسيين وبعض رجال الأمن، في مناخ ملغوم ومملوء بالمشكلات العويصة والمتشابكة. نتج من المناخ المذكور حصول

(17) عبّر البيان الغاضب لحركة النهضة في 4 تموز/يوليو 2013 عن إدانته القوية لما حصل، معتبرًا أن الشرعية يمثلها محمد مرسي دون سواه، ويصف ما حصل بـ «الانقلاب السافر».

(18) حافظت حركة النهضة على الخطاب عينه في حوادث رابعة العدوية في منتصف آب/أغسطس 2013، فجاء على لسان رئيس الحركة الشيخ راشد الغنوشي أن الإسلام السياسي في مصر أثبت بطولة عظيمة في مقابل الإفلاس الذريع والشنيع الذي ثبته على أنفسهم المدعوون ليبراليين وتقدميين وحداثيين. وصفت حوادث فض اعتصام أنصار مرسي بـ «المجزرة والجريمة النكراء» التي قامت بها «سلطات انقلابية». نقلًا عن: آمال موسى، «حركة «النهضة» التونسية و«إخوان» مصر،» الشرق الأوسط، 3/ 1/ 2014.

(19) نجح الحوار الذي انطلق في أوضاع صعبة بين أغلب مكونات المشهد السياسي التونسي في التهيُّؤ لإيجاد مخرج متوافق في شأنه، فانسحبت حكومة النهضة وأُلّفت حكومة موقتة، كلفت الإشراف على الانتخابات المقبلة في نهاية عام 2011، كما اتُّفق على أعضاء الهيئة التي ستشرف على الانتخابات، وعلى إقرار الدستور التونسي الجديد.

تموقعات حادة في المشهد السياسي الانتقالي التونسي. أما المبادرة التي أطلقها الطرف النقابي، فتساهم في فتح المشهد السياسي الانتقالي في تونس على أفق جديد، يتيح تجاوز التصلب الحاصل فيه، نتيجة مناخ الإرهاب واشتداد حدة الأزمة الاقتصادية، وتزايد المسافة بين شعارات الثورة والتدابير السياسية القائمة. وإذا قارنّا ما يجري اليوم في تونس[20] بما جرى في مصر، فستظهر تونس بمظهر متقدم، بحكم ما يتمتع به المجتمع التونسي ونخبه من خصوصيات مرتبطة بنظامه السياسي ومرجعيته الثقافية. بقيت تونس في عز أزماتها تتصارع من دون أن تتخلى أطرافها المتنازعة عن الحوار، على الرغم مما يتبينه الملاحظ من استكانة أطراف الحوار إلى لغة محددة. مع ذلك، لاحت تباشير جديدة في سياق المساعي الرامية إلى استكمال البرنامج الذي اتُّفق عليه في خريطة الطريق[21]، التي اقترحها الطرف النقابي.

عندما يضع الباحث في اعتباره شعارات الميادين المعبرة عن مشروع التغيير، ويقارن بينها وبين مواقف تدبير الإسلاميين للسلطة في الطور الانتقالي وأشكالها، سيفاجأ بالمسافة الكبيرة الفاصلة بين الشعارات والممارسات. وإذا كان الاحتقان سيد المواقف في الساحتين معًا، فإن العبرة في كيفيات المواجهة والتجاوز، أي كيفيات إدراك شروط الطور الانتقالي وسياقاته، ومحاولة ترتيب البرامج والإجراءات المناسبة للنهوض بمتطلباتها.

تكشف المآزق التي تعيشها البلدان المذكورة، بعد وصول الإسلاميين إلى السلطة، أمرين اثنين: يتعلق الأول منهما بعدم قدرة الفاعل السياسي على إدراك نوعية التحول الذي يرسم ملامح أفق في الانتقال الديمقراطي المتدرج؛ ويشير الثاني إلى عدم قدرته، من جهة أخرى، على إدارة مرحلة بين طورين مختلفين من أطوار التاريخ، أي ما حصل قبل الثورات وما سيحصل بعدها.

إن كنا وضّحنا ذهول النخب العربية أمام الحدث الذي عرفته المجتمعات

(20) نشير هنا إلى أجواء الحوار التي سادت طوال كانون الأول/ ديسمبر 2013 وكانون الثاني/ يناير 2014، زمن إعداد هذا النص.

(21) موسى، «حركة «النهضة» التونسية».

العربية في عام 2011، فينبغي ألا نغفل الإشارة إلى الذهول الآخر الذي غَشِي أبصار الذين تبوأوا بعد ذلك مقاعد الحكم، في مصر وتونس والمغرب. تبرز معالم هذا الذهول الكبرى في نسيانهم أنهم وصلوا إلى سدّة الأجهزة التنفيذية بعد انفجارات وحوادث تاريخية كبرى. كما تتمثل في عدم انتباههم إلى أنهم يقودون اليوم مرحلة انتقالية، يفترض أنها تمهد لولوج النظام الديمقراطي. أدى بهم الذهول إلى إغفال أن الترتيبات التي جعلتهم في موقع القرار تندرج ضمن مطلب بناء برنامج انتقالي محدد، يناسب مرحلة مابعد الثورة بتداعياتها المختلفة، ولا سيما منها الجوانب التي تستدعي القيام بتهدئة الحراك الاجتماعي، وَلَمْلَمَة المخلفات التي تركها في المجتمع والدولة والمؤسسات الصانعة استقرار المجتمع وتوازنه، إلا أن الذهول دفعهم إلى ركوب مسارات أخرى، فأصبح الاضطراب عنوانًا بارزًا في دروب الانتقال المعقدة.

3 - الخطابات السياسية وصناعة مآزق الطور الانتقالي

ترتب عن الذهول عن مقاصد الطور الانتقالي أزمة عامة في الخطاب وفي الفعل السياسيين، وصَنَع الخوف من الإسلام السياسي في داخل المجتمع ووسط النخب ما ضاعف الذهول وحوَّله إلى حالة عامة، وَوَلَّدت عند ممثلي الإسلام السياسي إحساسًا خارقًا بالنصر. نتبين بعض ملامح ذلك، على سبيل المثال، في حديث الإخوان في مصر عن فتح مصر مجددًا، من أجل إعادة نشر ألوية الإسلام وأنواره[22].

أخاف الاستحواذ على السلطة والتفرد بها، واستخدام جرعات زائدة من توظيف الدين في الخطاب السياسي (مواقف حزب النهضة من التيار السلفي)، الفاعلين السياسيين، الأمر الذي حوَّل المشهد الانتقالي من مشهد للتوافق المرحلي إلى مشهد مُركّبٍ لأفعال من الاستقطاب تغذي آليات في الفعل السياسي، لا تناسب طبيعة الطور الانتقالي الحالي، بكل ما يحمله من أجواء

---

(22) «المستشار طارق البشري يرصد «أخطاء الإخوان» في مائة يوم من عمر مجلس الشعب،» الشروق، 11/ 5/ 2012. انظر كذلك: طارق البشري، «علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة،» المستقبل العربي، السنة 35، العدد 407 (كانون الثاني/ يناير 2013)، ص 44-88.

الاضطراب والمواجهة. إضافة إلى ذلك، نلاحظ تنامي خطابات شعبوية لا تُعير أي اعتبار للخطاب السياسي المفترض أن يعبِّر عن تطور الوعي، في حقبة تاريخية لا تتكرر دائمًا.

نفترض أن مهمة ترتيب برنامج الطور الانتقالي لا تكون إلا جماعية. إنه برنامج يخصّ المجتمع في لحظة سعيه إلى تخطّي آثار مابعد الانفجارات، وبناء جسور العبور التي تهيئ للانتقال الديمقراطي. كما نفترض أن أزمنة مابعد الثورات تُعدّ، بامتياز، أزمنةً للتوافقاتِ المرحلية الموقتة. فكيف نفسر تناسي الفاعل السياسي العربي محطة المراحل الانتقالية؟ كيف نفسر الذهول الذي غشيه وأنساه شعارات الميادين وأزمنة الإقصاء، على الرغم من أنه ما يفتأ يتحدث عن كونه كان واحدًا من الذين صنعوا مأثرة التظاهر الثوري؟

ما عاد للشعارات التي رفعت في الميادين والساحات العمومية، ولا لبرامج الإصلاح، أي وجود في الطور الانتقالي، وأصبحنا - بدلًا من ذلك - نواجه سلطةً تروم ترسيخ نفوذها وقيمها، من دون أي التفات إلى البرنامج المرحلي ومهماته المطلوبة، وحتى من دون انتباه إلى تعددية المجتمع وتعدد خياراته السياسية، ولا إلى مكاسب التحديث والمشروع السياسي الديمقراطي الحاصلة في العقود السابقة، فكيف نفهم ما حصل؟

نتجه إلى تقديم جملة من المعطيات التي اتخذت لها صورًا محددة في الطور الانتقالي في مصر وتونس، لعلها تسعفنا بمعاينة بعض مآزق الطور الانتقالي العربي.

نبدأ بالإشارة إلى أن الطور الانتقالي عرف نمطًا من الخطاب لم يكن حاضرًا بالكثافة التي صار يحضر بها في المشهد السياسي العربي. يتعلق الأمر بجملة من الملفوظات التي أصبحت متداولة بكثافة في الخطابات السياسية العربية، وصار لها في المشهد الإعلامي الراهن حضور ينبئ بتعميم نوع من القدرية والتواكل[23].

(23) نشير هنا إلى اللوازم اللغوية السائدة على لسان نخب تيار الإسلام السياسي في أجهزة الإعلام، كما نشير إلى الشبكات الاجتماعية التي سُخِّرت للدفاع عن التيارات السلفية.

ترتب عن فتح المجال لهذه اللغة انتعاش لغات أخرى وشبكات أخرى، بل بروز فاعلين آخرين، لينكشف طابع التأسلم الذي شمل مظاهر الحياة والمجتمع المختلفة، واستولى على المجال الافتراضي وانطلق لتغذيته بمنطق الحلال والحرام، والخير والشر، وأرض الإسلام وبلاد الكفر[24].

تكشف اللغة التي نتحدث عنها عجز نخب الإسلام السياسي عن الاقتراب من الروح الفلسفية المؤسسة للمشروع الديمقراطي، وعدم إدراكها في الآن نفسه الروح التي وجّهت المتظاهرين في الشوارع، في زمن الانفجارات المنددة بالفساد والاستبداد، وهي تساهم اليوم في توسيع دوائر الإسلام الشعبي في مجتمعات ما زالت درجات الأمية فيها مرتفعة. ويؤدي كل ما سبق إلى تعميم تقاليد محافظة لا علاقة تربطها بمقاصد الثورة، الرامية إلى توطين العقل والقانون والمؤسسات في المجتمع.

عندما نتابع مواقف الإسلاميين من الديمقراطية في المرحلة التي سمحت لهم فيها الصناديق الانتخابية بالوصول إلى الحكم، نتبين مرة أخرى ذهولهم المكشوف عن المقاصد، ذلك أنهم بادروا إلى التغني باسترجاع العهد الذهبي للحكم الإسلامي في قلب المخاضات الانتقالية للثورة، وتناسوا أن منطق الديمقراطية يتغنى بالتداول على السلطة في فترة محددة، تطول أو تقصر، لكنها لا تُعمِّر ولا تُعدّ عصرًا ذهبيًا إلا عندما نقارن منجزاتها ببرامجها في مرحلة قيامها بتدبير الأجهزة التنفيذية.

لم يترتب عن أفعال الثورة أي تغيير في مواقف الإسلام السياسي الغامضة من الديمقراطية ونظامها في تدبير الشأن السياسي بروح التعاقد التاريخية والنسبية. عاد ممثلو الإسلام السياسي إلى التغني بالمطلقات في دوائر النسبي والمرحلي والتداولي (التداول على السلطة)، وهي دوائر المصالح المرسلة والمتغيرة في داخل المجتمع[25].

---

(24) يتعلق الأمر هنا بانتعاش ظاهرة التكفير التي شاعت في الشبكات الاجتماعية، وتساهم في نشر البلبلة في المجتمع.

(25) انظر: محمد السيد سليم، «الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ ثورة 25 يناير،» =

ركَّب الذهول الذي ولَّده الحدث الثوري، ورسَّخه وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة، العلامات الدالة على مآزق الطور الانتقالي العربي. وبحكم اهتمامنا في هذا الفصل بجوانب من أبعاد هذا الطور الثقافية، فإننا سنحاول في المحور الثاني بلورة بعض الأبعاد الثقافية للإشكالات السياسية التي تصنع اليوم الملامح العامة للمشهد السياسي الانتقالي في تونس ومصر.

ثانيًا: مآزق الطور الانتقالي العربي وتحدياته

1- الدساتير الجديدة: اختبارات التاريخ الانتقالي

قدمنا في المحور الأول من هذه الفصل جوانب مما سمّيناه الاختبار الأول لتجربة الإسلام السياسي في الحكم، بهدف إحاطة جملة من الشروط التي واكبت المرحلة التي أعقبت انفجارات عام 2011 العربية، التي أطاحت كما وضحنا رؤوس أنظمة التسلط والفساد في تونس ومصر وليبيا. استعملنا في التوصيف مفردة الاختبار، لنتبيّن من خلالها الكيفيات التي اتسمت بها التمارين الأولى في أسلوب حكم الإسلاميين.

في أثناء مقاربتنا مرحلة مابعد الثورات العربية، توقفنا أمام صور الصراع السياسي في خطابات الفاعلين، فبدا لنا أن الذهول عن المقاصد المطلوبة في الطور الانتقالي أنتج خطابات سياسية لم تستطع تجاوز التموقعات السياسية المعروفة في المشهد السياسي العربي قبل الانفجارات. نقصد بذلك خوف التيارات السياسية الليبرالية والتيارات ذات المنحى الاشتراكي من الإسلام السياسي وتمظهراته المختلفة في السياسة والثقافة، وخوف الإسلام السياسي من التيارات السياسية الحداثية التي تجتهد لتوطين قيم جديدة في المجتمعات العربية.

يكتشف من يتابع ما جرى في تونس ومصر أن وصول الإسلام السياسي إلى السلطة مكَّن، بطريقة أو بأخرى، باقي التيارات السلفية والجهادية من التعبير عن

= في: الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 403-460.

مواقفها الحدية لخدمة تيار الإسلام السياسي الحاكم، والتصدي لباقي التيارات السياسية الأخرى. فحصل تداخل واختلاط في المشهد السياسي العربي، ترتب عنهما ارتيابٌ متبادل، تحول فيه المشهد السياسي - يفترض به أن يتجه إلى إعادة تركيب ما تمزق من عقود وشرعيات في داخل المجتمع والدولة - إلى مجتمع تحكمه استقطابات حادة ضاعفت ذهول المنخرطين عن مقاصدهم المرحلية وهم يتعايشون تحت سقف مرحلة انتقالية، الأمر الذي عَطَّلَ عملية الإسراع في بناء ما تهدَّم خلال الانفجارات، فازدادت المجتمعات العربية بعدًا عن طموحات الفعل الثوري وشعاراته.

مكنتنا العناصر التي اعتمدنا عليها في توصيف المشهد السياسي الانتقالي من إدراك صور التعثر التي سادت في هذا الطور في تونس ومصر. أدى وصول الإسلاميين إلى الحكم في مجتمعات غير ديمقراطية إلى تشكل وضع لا يسمح بعبور مُستوعِبٍ لروح المتغيرات التي حصلت.

تفسر أسباب كثيرة جوانب مما حصل، يتعلق ظاهر بعضها بالوضع الجديد الذي احتله الإسلام السياسي في تونس ومصر والمغرب، ويرتبط بعضها الآخر بطبيعة المعارك المتواصلة في ليبيا وسورية. أما الأسباب العميقة لمختلف ما يجري فتعود، في نظرنا، إلى غياب الإسناد الثقافي للمعركة من أجل الديمقراطية والانتقال الديمقراطي في هذه البلدان، على الرغم مما يمكن أن يُقال عن الأنظمة السابقة، وعن ثقافة الإصلاح والتعددية الحزبية، في هذه المجتمعات[26].

ترتب عن التفاعلات السياسية التي حصلت في بداية انطلاق المرحلة الانتقالية، على الرغم من وجود توافق بين الفاعلين المختلفين على برنامج مرحلي توافقي، جملة من التحديات، بعضها وليد لحظات المخاض العسيرة التي تلت الحدث الثوري، وبعضها الآخر قديم، ولعله يعتبر جزءًا من تركة المشروع الإصلاحي النهضوي في الفكر العربي[27]. نشير هنا إلى المعارك التي أثيرت

(26) انظر: عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية،» ص 15-72.

(27) انظر: كمال عبد اللطيف، «فكر النهضة والثورات العربية،» أوراق فلسطينية، العدد 1 (شتاء 2013)، ص 75-88 .

لمناسبة إعادة كتابة الدساتير، من قبيل الهوية والدين والدولة المدنية وموضوع الحريات الفردية وقضايا الإرهاب والتكفير، على سبيل المثال لا الحصر.

لا نتبين، في الصيغ التي واكبت تبلور الإشكالات التي ذكرنا، أي احتراس من مقتضيات الفعل الثوري والطور الانتقالي الذي يحصل بعده. ينطبق هذا الحكم على أطراف الصراع المختلفة في المشهد السياسي التونسي والمصري. فما نلاحظه أساسًا هو اختلاط الطور الانتقالي بالطور السابق على حصول الانفجارات، حيث استمر في الطور الانتقالي كثير من مظاهر الأنظمة التي أطيحت: الإقصاء ومصادرة الحقوق، ثم تبادل الاتهامات. وفي جو مشحون بالاستقطابات، أغفِل أن التحول يتطلب أولًا القطع مع المواقف الحدية ومع الثقافة السياسية السائدة، للتمكن من تحويل الراهن العربي إلى طور تاريخي ومساعد في عملية تجاوز ما راكمته الانفجارات من أزمات ومآزق، وللتمكن أيضًا من الشروع الفعلي في التدريب على الديمقراطية وأساليبها في الحوار وإجراءاتها في العمل، أي إطلاق مشروع بناء ثقافة الديمقراطية.

تُفهم إشكالات الطور الانتقالي العربي، في نظرنا، في السياق التاريخي العام الذي تبلورت في إطاره، وهو سياق نعرف معاركه المبتورة وطموحاته المعطلة كخطوة جديدة في درب التسلح الفعلي بثقافة الاختلاف واحترام الرأي الآخر. وضمن هذا الأفق المفتوح والمتفائل، نفكر في مفارقات الثورات العربية وتحدياتها، لنُركّب التصورات والإجراءات الأكثر تاريخية ونجاعة لمواجهتها.

يتطلب تحويل الطور الانتقالي العربي إلى طريق سالكة للعبور، نحو ما يسعف بمزيد من توطين الخيار الديمقراطي في مجتمعاتنا، الاستعانة بمبدأ يستوعب في نظرنا خصوصيات الراهن العربي. يتعلق الأمر بإطلاق مشروع فكري، يستهدف أولًا، وقبل كل شيء، القيام بمراجعات كبرى في السياسة والثقافة والتعليم، وهي مراجعات كبرى شاقة لا تقبل الحلول السهلة ولا أنصاف الحلول، يتجه فيها العمل إلى استيعاب ما يمكّن من تحقيق قفزة تاريخية تتيح لنا رفع أشباه المشكلات، ومواجهة إشكالات التقدم العربي.

يقوم مبدأ المراجعات الكبرى على خيار فكري مركزي، يتمثل في تجاوز

المواقف القطعية المغلقة في القضايا الخلافية في المشهد السياسي. ولا شك في أن هذا الخيار لا يعد أمرًا سهلًا، بل يتطلب كثيرًا من الاقتناع بالوعي التاريخي وبالنسبية في النظر إلى إشكالات التحول في المجتمعات العربية.

نعرف جيدًا أن مطلب إنجاز المراجعات الكبرى في تاريخ المجتمعات، كما حصل في تجارب مجتمعات أخرى قبلنا، تَشْرِطه أوضاع وتراكمات وامتحانات كثيرة. وفي ضوء ذلك، نرى أن في شروط الراهن العربي بمآزقه المختلفة ما يؤهلنا للقيام بذلك، بل نستطيع القول إن انفجارات عام 2011 تعد مدخلًا مناسبًا لإطلاق هذا المشروع، وحفر المجاري التي تتيح له توسيع المكاسب الحاصلة في مجتمعاتنا وتطويرها، لمحاصرة صور مختلفة لعودة التقليد إلى مجتمعاتنا. نرى أن الراهن العربي ملائم لإطلاق عمليات نعتقد بأهمية منجزاتها في باب استئناف الإصلاحات الضرورية لإنجاح مسلسل تحديث مجتمعاتنا.

يقوم مبدأ المراجعات الكبرى على نوع من الرغبة في زحزحة المواقف والاقتناعات السائدة وفي تجاوزها، والسعي إلى تركيب ثقافة أخرى وأساليب أخرى في المواجهة والعمل، أساليب تنسج علاقات وصل بالروح التي غذّت انفجارات الميادين العربية، وحوَّلتها إلى أدوات قادرة على تخليص مجتمعاتنا من كثير من صور التسلط والفساد.

يوظَّف المبدأ المركزي هنا بهدف التفكير في كيفية نسج توافقات مرحلية تفضي في سياق التفاعلات التاريخية القائمة إلى مزيد من التمرس بخلق مجال سياسي ملائم لروح الطموحات والتطلعات المعلن عنها في الميادين، خلال الشهور الأولى لعام 2011. ولا يتم ذلك، في تصورنا، إلا بتجاوز مكونات المشهد السياسي، أي تجاوز لغة التخندق السياسي المغلقة والمطلقة، والتمرس بروح الفلسفة السياسية الحديثة وبدروسها وبمبادئها العامة في مقاربة الشأن العام، باعتباره مجالًا للصراع والتنافس بلغة النجاعة والتاريخ[28].

---

(28) انظر: كمال عبد اللطيف، «الأمير ماكيافيل، خطاب في الحظ والقوة،» في: كمال عبد اللطيف، مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي، بحوث ودراسات؛ 54 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 163-182. وانظر أيضًا: =

لن نتمكن من تحقيق ما نصبو إليه بالطرائق التي نعتمدها اليوم للتفكير في السياسة والسياسي في أغلب الساحات العربية. تُعتبر لغة التآمر التي يرفع رايتها معظم الفاعلين السياسيين واحدةً من آليات المواقف الحدية، وهي تشبه تغنّي بعضهم بالمطلقات، سماوية كانت أم أرضية. ونفترض أن تجاوز كل ما سبق لن يتم من دون القيام بمراجعات كبرى، تساعد في تركيب المقترحات الأكثر قربًا إلى مجتمعنا وتاريخنا، وإلى تَطَلّعنا إلى تواصلٍ منتج مع ذواتنا ومع العالم. لا تكون الطريق الموصلة إلى ذلك إلا بالتوقف أمام التحديات الجديدة والأولويات المشتركة، وبناء الجسور السياسية التي تسمح بتبادل التواصل والتفاعل، والمساهمة في تحقيق انتقال أكثر تاريخية[29].

نؤمن بأن الثورة من أجل الديمقراطية في المجتمعات العربية أمرٌ مشروع، كما نؤمن بأن ما حصل في انفجارات عام 2011 يبقى مجرد خطوة في طريق طويلة، وذلك بكل ما ستصنعه اليوم أفعال التحولات الجارية في الطور الانتقالي من ترميمات وتوافقات ومصالحات. فالديمقراطية تحتاج إلى مدى زمني أطول للتمكن من توطين دعائمها وآلياتها ومؤسساتها في المجتمع. كما تبقى في حاجة إلى إسناد ثقافي يُتيح للمجتمع القطع مع أشكال التقليد المختلفة المترسبة والصلبة في داخل المجتمع[30].

في ضوء ما سبق، نعتبر أن نجاح مرحلة مابعد الثورات ليس دائمًا أمرًا مؤكدًا. ولعل الأمر المطلوب اليوم لتحصين ما حصل، ولرفع منسوب مكاسبه السياسية والتاريخية، يتحدد في لزوم الحرص على احتضان شرارات الانتفاض

Adela Cortina, «Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison,» dans: *Histoire de la philosophie politique*, sous la direction d'Alain Renaut, avec la collab. de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan (Paris: Calmann - Lévy, 1999), tome v: *Les Philosophies politiques contemporaines*, pp. 185-223.

(29) كمال عبد اللطيف، «أزمة التواصل في العالم المعاصر، حرب المفاهيم وتركيب الصور،» في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 213-228.

(30) فواز طرابلسي، **الديمقراطية ثورة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2012)، ص 171-176.

في أزمنة الانتقال، لعلنا نتمكن بواسطتها من عبور القنوات الموصلة إلى دروب الديمقراطية ومنازلها. هذا الأمر مرتبط أشد الارتباط بتجارب الفاعلين السياسيين، ودرجات وعيهم بمسلسل المراجعات والقطائع التي يحتمل أن تكون الانفجارات الحاصلة قد ساهمت فيها في بداية تبلورها، من دون إغفال مستوى تمثلهم للثقافة الديمقراطية التي عملت أجيال من المثقفين والمصلحين على نشر مبادئها وقيمها في فكرنا المعاصر. فلا ثورة من دون مراجعات ومن دون قطائع[31].

تتمثل الطريق التي يمكن أن تساهم في تحصين الطور الانتقالي وحمايته، في الالتفات اليقظ إلى نوعية التفاعلات التي يولّدها هذا الطور، في كل ما ينتجه من صعوبات ومآزق. وإذا أدركنا جيدًا ملابسات السياق التاريخي العام، المؤطر للانفجارات التي عرفتها المجتمعات العربية، والمتمثل أساسًا في استمرار جدلية التحديث المحاصر والتقليد المهيمن في فكرنا ومجتمعنا، أدركنا أهمية اليقظة المطلوبة، وأهمية مبدأ المراجعات الكبرى الذي وضعناه عنوانًا لهذا العمل.

2- المأزق السياسي الانتقالي في قلب الجدل الدستوري

وضعتنا الحوادث الناشئة في الطور الانتقالي في تونس ومصر أمام أسئلة نعرف أنها كانت جزءًا من سجل معارك خطابات النهضة العربية. كما نعرف أن فكرنا المعاصر تداول جوانب منها في خطاباته الإصلاحية، من دون أن يتمكن من تركيب التصورات ونقط الإسناد الكافية لبلورة حلول منسجمة مع التطلعات المتشابكة في داخل مجتمعاتنا. تبينا، ونحن نتابع قضايا الاستقطاب السياسي التي تلت وصول الإسلاميين إلى الأجهزة التنفيذية في مصر وتونس، أن الجدل شمل جملة من القضايا الكبرى من قبيل الدين والدولة، والدولة المدنية الهوية ومرجعيات الدستور بين دعاة الكونية والمنافحين للخصوصية، ثم الإشكالات المتعلقة بمسألة الحريات والحريات الفردية.

(31) Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule, «Pour une sociologie des situations revolutionnaires: Retour sur les révoltes arabes,» *Revue française de science politique*, vol. 62, nos. 5-6 (2012), pp. 767-769.

في الجدل السائد في شأن القضايا التي أشرنا إليها، نقف على كثير من أوجه الصراع السياسي والثقافي المتواصلين في الفكر العربي. كما نقف على حوادث ومواقف جديدة صانعة مآزق، في زمن نفترض أنه يتجه إلى رسم ملامح تحوُّل جديدة في بنية الأنظمة العربية. وإذا كنا ندرك أن سقوط رؤوس الأنظمة يحمل دلالة قوية، فإنه لا يؤدي بالضرورة إلى تجاوز الأوضاع القائمة، بحكم أن مسؤولية التجاوز تتعلق في تصورنا بالفاعلين الذين يدبرون اليوم الطور الانتقالي، سواءً منهم الذين يدبرون شؤون الحكم، أم الذين يقفون في صف المعارضة، أم الأطراف الأخرى المتمثلة بالشباب والفئات المهمشة التي كانت طوال عام 2011 في قلب الحدث، وتمت زحزحتها من مواقعها تحت ضغط التفاعلات التي ساهمت في ترتيب مناخ ومرحلة مابعد الثورات.

من مسار التحولات الجارية والإشكالات التي واكبتها، ندرك نوعية الكوابح التي اعترضت وتعترض تطور المجتمعات العربية. أعدت دساتير جديدة، بعضها استوعب بنوده جوانب من المرجعية الدولية لحقوق الإنسان، وبعضها الآخر تضمّن بعض مكاسب الجيل الرابع في باب الحريات، إلا أن ما يبقى ناقصًا في أغلبها هو الوعي التاريخي بدولة الحق والقانون، ونقصد بذلك الأفق الفلسفي الحداثي المحايث للديمقراطية وقيمها.

شكلت ديباجات بعض الدساتير الجديدة مناسبة لبلورة بنية تعاقدية، حرصت على تقديم ترضيات جماعية بتكلفة إنتاج نصوص دستورية مرحلية، نصوص تحوّل الممكن والقائم إلى المأمول، لتقعده في بنود مقيدة بتوافقات الراهن التي يغلب على رؤيتها - كما وضحنا - ذهول واضح عن تطلعات الثورة وشعاراتها وأناشيدها.

أطلقت انفجارات عام 2011 إمكان العودة إلى مجموعة من الإشكالات التي ما زالت تتفاعل ضمن ديناميات الواقع العربي، ونحن نفترض أن الصيغ التي تعود من خلالها مآزق الراهن هي ما يدفعنا إلى تأكيد المبدأ - المفتاح في كتابنا، نقصد بذلك الانخراط في إنجاز المراجعات الكبرى.

نعرض جوانب من الإشكالات التي غذّت معارك الطور الانتقالي في مصر

وتونس، وهي إشكالات تنفتح على معارك متشابهة ومؤشرة بقوة إلى الخصاص الفكري (الثقافة السياسية الديمقراطية) الذي يساهم عند توافره في تعزيز جبهة زحزحة حصون التقليد وتجاوزها.

لا جدال في أن عوائق استكمال خطوات الطور الانتقالي كثيرة ومعقدة، إلا أننا نولي هنا العوائق الثقافية عنايتنا، حيث يسود نقص كبير في هذا المجال في فكرنا المعاصر. ويمكن أن نعلل هذا النقص بالأدوار التسلطية للدولة العربية من جهة، وعدم تمكّن النخب السياسية المعارضة، من جهة أخرى، من مغالبة التسلط المشار إليه بأشكال من التعبئة السياسية المناسبة لها، بما يسمح باختراق الجدران السميكة التي أقامتها دولة التسلط في وجهها[32]. لا يعني هذا التصور أننا نمنح الثقافة الديمقراطية وحدها إمكان إنجاز عمليات النجاح في تجاوز عثرات المرحلة الانتقالية، بل نعتبرها عنصرًا مساهمًا في عمليات توطين مختلف أوجه الممارسة الديمقراطية وأطوارها[33].

ننظر إلى المآزق التي نعاين في الطور الانتقالي العربي من زاوية تاريخية، ونحاول تعقلها في أبعادها المختلفة، بحكم أنها تطرح أمامنا ما يساعد في القيام بعمليات تجاوزها المأمولة. وسنتوقف، كما بيّنا هنا، أمام أمثلة محددة منها، قصد التمثيل والإبراز وتأكيد حاجتنا إلى تفعيل التفكير باستخدام مبدأ المراجعات الكبرى، والآليات والإجراءات الفكرية المختلفة المرتبطة به، كما سنوضحها في سياق لاحق في هذا الكتاب.

تضعنا المعارك التي صاحبت عملية إعادة كتابة الدساتير العربية في تونس

---

(32) انظر: كمال عبد اللطيف، «سلطة المشاركة ودولة المؤسسات،» في: عبد اللطيف، مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، ص 9-44.

(33) تتمثل العوائق الرئيسة التي تحاصر التحول الديمقراطي في المجتمعات العربية قبل حصول الثورات، في أجهزة الدولة البيروقراطية وفسادها، وفي مقدمها جهازُ الأمن؛ وثانيًا، تفاعلُها مع الريوع النفطية وغير النفطية الفاعلة سياسيًا وثقافيًا على مستوى الإقليم بصيغة تعاضدِ الدول والقوى الاجتماعية الرجعية المعادية للتحوّل الديمقراطي. انظر الكلمة الافتتاحية للدكتور عزمي بشارة التي قدِّمت في مؤتمر: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة» (المؤتمر السنوي الثاني الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 28-29 أيلول/ سبتمبر 2013).

ومصر، وقبلهما في المغرب، في قلب المأزق السياسي والثقافي لأوجه الصراع المختلفة السائد اليوم في مشهدنا السياسي الانتقالي. وتكشف الصور المختلفة التي اتخذتها المعارك الدستورية حدة المعارك السياسية المطروحة، وارتباطها بالبعد الثقافي. كما تظهر هشاشة مشهدنا الثقافي، وعسر تمثُّل النخب لأوليات الأفق الحداثي ومقوماته النظرية والتاريخية.

أصبحت موضوعات سؤال الهوية وإشكالات الدولة المدنية، وما يرتبط بها من أسئلة في موضوع فصل الدين عن الدولة وقضايا الحريات، العنوان الأكبر في سجالات المشهد السياسي العربي، في الزمن الذي تلا فعل انفجارات عام 2011. صحيح أن الموضوعات المشار إليها طُرحت في الفكر النهضوي العربي بصيغ عدة طوال القرن الماضي، إلا أن المواقف والصيغ التي تتبلور بها اليوم، في الطور الانتقالي العربي وبموازاة مطلب إعادة كتابة الدساتير العربية، يجعلنا نقف على نوعية التحولات التي عرفها النقاش السياسي والدستوري، خصوصًا أن وصول الإسلام السياسي إلى الحكم منح الجدل سياقًا وأفقًا محددين.

إن قوة الجدل الذي صاحب مشروع إصلاح الدساتير وانفتاحه على أهم الإشكالات السياسية في المجتمعات العربية ومحاولات توسيعه وتعميمه؛ إذ اتخذ في الإعلام المكتوب والمرئي والافتراضي صورًا لم نعهدها في السابق، لأن النقاش استوعب المواقف والتيارات المختلفة، وبلور جهدًا مهمًا في التصور والبناء، راكمت أثرًا ستكون له نتائجه في ثقافتنا السياسية. وساهم الجدل الدستوري الذي تبلور في الطور الانتقالي في دفع الفاعل السياسي إلى القيام بتمرين تاريخي سياسي، مُرتبطٍ بضبط قواعد الشرعية السياسية في مجتمعات نجح فيها الحراك الاجتماعي في إسقاط الشرعية السياسية السائدة.

بيّنا في السابق كيف ساهم وجود الإسلام السياسي في السلطة في عملية تبلور جيل جديد من الدعاة الذين يخاصمون القانون الوضعي ويرفضون كونية مدونات حقوق الإنسان، الأمر الذي أجَّج ثنائية معروفة في الفكر العربي المعاصر، نقصد بذلك ثنائية الحداثة والتقليد. ترتب عن الجدل الدستوري الحاصل في أوضاع انتقالية بلورة المرجعيات الناظمة للاستقطاب السياسي،

الأمر الذي حوَّل فضاء الجدل المذكور إلى إطار تاريخي ملائم لإنجاز التوافقات السياسية المطلوبة.

تكشف العناصر الجديدة في السجالات الدستورية، وما تلاها من توافقات عامة، أننا نواجه مؤشرات تتطلب منا كثيرًا من اليقظة، من قبيل تجاوز أخطاء الماضي، وبناء أرضية جديدة في تاريخ وعينا الدستوري، بكل ما يحمله من وعي بأهمية التعاقد في السياسة، وأهمية القانون والمؤسسات في عمليات تحديث مجتمعاتنا. ولهذا السبب، اعتبرنا أن الطور الانتقالي يرادف زمن المراجعات التاريخية الكبرى؛ إذ وُضِعنا فيه أمام أسئلة نعرفها، ومنازلات لم نتمكن فيها من تركيب الاقتناعات التاريخية التي تسمح لنا بتجاوزها، حيث لا نزال نراوح الخطو بين تقليد لا يتزحزح وتحديث معاق، وقفنا بينهما من دون أن نتمكن من تركيب المواقف القادرة على توطين التحديث وخلخلة التقليد، والانخراط المبدع في التاريخ الكوني[34].

لم تنته المعارك والسجالات التي تبلورت على هامش كتابة دساتير مابعد ثورات 2011، على الرغم من التوافق الذي حصل على الدساتير المعدَّة في أغلب الساحات العربية. ساهم الفاعلون السياسيون في بناء الصيغ التي تُرضي جميع أطراف الصراع، وبدأت معارك أخرى تتعلق بتأويل بنود الدساتير، وبالقوانين التنظيمية وما يتبعها من إجراءات. وعلى الرغم من جميع نقائص دساتير مابعد الثورات (دستور 2012 والدستور الأخير في مصر، ودستور المغرب 2011، ودستور تونس 2014)، فإن الأمر المؤكد هو أن الدينامية السياسية والقانونية التي رافقت الجدل الدستوري في أبعادها المختلفة بنت تراكمًا متطورًا في الثقافة السياسية الديمقراطية، مقارنةً بدساتير ماقبل الثورة. وأتصور أن علينا اليوم أن نطور هذا الجدل بمواصلته واستكماله بتطويره، ذلك أن معارك الإصلاح والتغيير في التاريخ تتطلب النفس الطويل. وتزداد أهمية هذه المسألة عندما نكون على بينة من أن طموح القوى الحداثية الديمقراطية في البلدان العربية المختلفة، يستهدف اليوم بناء دولة القانون والمؤسسات في تجاوب مع روح انفجارات 2011.

---

(34) عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، ص 36-41.

لا نريد أن نقترب من القضايا التي أثيرت لمناسبة إعادة كتابة الدساتير العربية، بهدف تحيينها وملاءمتها مع شعارات الميادين في شهور الانفجار، بل نريد الاكتفاء بالوقوف أمام جوانب من الأبعاد الثقافية كما انكشفت في السجالات الدستورية، وما صاحبها من معارك.

لنقف في البداية أمام الجدل الذي صاحب الدفاع عن حرية الضمير في الدستور التونسي. ساعد وجود هذا البند في الدستور التونسي في تقوية بنوده في موضوع الحريات بصورة عامة. كما تضعنا إيحاءات مفردة الضمير بحمولتها الأخلاقية الأنوارية في قلب طريق التحديث[35].

أثار الفصل المستوعب مبدأ حرية الضمير معارك لم تتوقف بعد، على الرغم من التوافق الذي سبق إخراج الدستور. رفض السلفيون في تونس البند الدستوري الذي يتضمنه، وطالبوا باعتماد الشريعة الإسلامية مصدرًا للتشريع. كما ناهض المجلس الإسلامي التونسي حرية الضمير وطالب بحذفه من الدستور، معتبرًا أنه مبدأ مُتَضمَّن في فصل حرية المعتقد. أما المدافعون عنه فاعتبروا أن حرية الضمير تعد أساس الحريات الفكرية، إنها المبدأ الحاضن حرية الرأي والتعبير والمعتقد.

يتيح لنا الجدل الذي صاحب البند المتعلق بحرية الضمير ملاحظة أن المنجز الدستوري المتحقق اليوم في بلدان الانفجارات يقدِّم صورة إيجابية عن كيفيات التوافق المواكب للدساتير الجديدة، في مصر وتونس والمغرب، من دون أن نغفل الإشكالات الأخرى، سواء المتعلقة منها بالقوانين التنظيمية المؤجلة، أم المرتبطة بتناقضات البنود الدستورية في ما بينها وتوتراتها.

ننتقل إلى النقاش الذي تناول موضوع الهوية في الدستور المغربي لنعاين من خلاله صورةً أخرى من صور الجدل الدستوري؛ إذ ترتب عن النقاش المذكور في موضوع الثقافة والتعدد اللغوي أَنْ تَمَّ التنصيص على التعدد اللغوي في مقابل

(35) ينص البند السادس في الدستور التونسي على حرية الضمير والمعتقد، وأن الدولة تسعى إلى التصدي لدعوات التكفير وحماية المقدسات، وهو بند توافقي بين الإسلاميين والمعارضة.

واحدية الثقافة، كما أبرزت الألوان المتعددة والمتغيرة للهوية المغربية[36]. ساهم هذا الأمر في توسيع دلالة الهوية، بصورة تمكننا من تجاوز الحديث في التاريخ بمنطق الهوية الحافظة لذوات مغلقة على ذواتها المعزولة، ذلك أن الهوية لا تشير إلى التطابق إلا بمقدار تعبيرها عن الانفلات والتجاوز. وعندما نقبل أن تكون الهوية انفلاتًا، يترتب عن ذلك أن الآخر وهو العدو المفترض في المجال الثقافي والحضاري، لا يكون عدوًا بصورة مطلقة. فبحكم التواصل القائم والمنجز بيننا وبينه، والمحدَّد في أفعال المثاقفة التاريخية، نكون قد ساهمنا بوسائلنا الخاصة في تحويله إلى جزء من صيرورة ذاتنا في التاريخ.

في الأمثلة السابقة التي سقناها في موضوع معارك الدساتير الجديدة، قدمنا جملة من المعطيات التي تتناول مبحث الهوية والحريات، كما عكستهما الدساتير الجديدة. إن عنايتنا بالبعد الثقافي هي التي وجَّهت اختيارنا إلى المسائل المذكورة، إضافة إلى أن عودة خطابات الهوية في ظل المتغيرات الجارية تُستخدم في سياق الدعوة إلى التحصن ببعض الأصول التاريخية، وتحويلها مرجعيات أبدية، من دون التفات - كما بيّنا - إلى الأدوار التي يمارسها التاريخ في عمليات تلوينها وتطويرها، بل في تقليص بعض صورها بتذويبها. وبناءً عليه، تدفعنا هذه العودة إلى التفكير في خلخلة المفاهيم المذكورة، واكتشاف محدوديتها في التعبير عن الصور التي نملكها عن ذاتنا وعن الآخرين في داخل المجتمع.

ندرج مظاهر التوتر والتناقض في الدساتير الجديدة في إطار السمات العامة لفكرنا السياسي، ونعتبر أن أسبابها تعود إلى قِصَر النفس النظري المهيمن على معاركنا في الفكر والسياسة والمجتمع... إننا لا نقوم هنا بتفسير ظواهر تاريخية مركبة بعامل واحد، لكننا نتصور أن القصور النظري الناتج من مسببات عدة يُعدّ واحدًا من العوامل المساعدة في فهم أكثر وضوحًا لجوانب مهمة من إشكالات السياسة والثقافة السياسية في واقعنا المعاصر، فكرًا وممارسة.

---

(36) انظر: كمال عبد اللطيف، «أزمة التواصل في العالم المعاصر،» ص 220-223.

3- إجراءات تفعيل مبدأ المراجعات الكبرى

تتطلب التحولات المهمة في التاريخ والسياسة والثقافة والقانون مواصلة الجهد والعمل من دون كلل. وفي هذا الإطار، تُقسم معارك الراهن الثقافية في طورنا الانتقالي قسمين: معارك نهتم فيها بمزيد من بلورة تصوراتنا للحداثة والتحديث، ذلك أن مساعينا الهادفة إلى إنجاح ما تمر به المجتمعات العربية بعد انتفاضات ميادينها، تتطلب العناية بما يعزز الجدل السياسي الحداثي في ثقافتنا؛ ومعارك نرى أن العناية بها تساهم في تطوير حداثتنا وتعميق جذورها في تربة مجتمعاتنا.

نريد أن نوضح هنا أن مبدأ المراجعات الكبرى يؤسس انطلاقًا من آليات إجرائية في النظر. ووضعنا، ونحن نفكر في كيفيات العمل به في الطور الانتقالي، آليتين اثنتين نعتقد بتاريخيتهما وقدرتهما على تحقيق الهدف من المراجعات الكبرى المطلوبة في ثقافتنا ومجتمعنا.

يتيح لنا الاستقطاب السياسي القائم في الطور العربي بين تيارات الإسلام السياسي والتيارات السياسية الحداثية التقدم في معالجة الإشكالات المرتبطة به، الأمر الذي نعتبره يندرج في إطار بناء حداثة مطابقة لأسئلة تاريخنا، وتحديات طورنا الانتقالي. وضمن هذا الأفق، وفي انسجام مع مقتضيات مبدأ المراجعات الكبرى، نشير إلى ضرورة وضع القضايا الخلافية كلها موضع تفكير جماعي، عقلاني وتاريخي، من دون مواربة ولا مخاتلة. فلا ينبغي التلاعب بالدين في مجال السياسة، ولا ينكر أحد اليوم أهمية الدين في حياة البشر، واقتنع الجميع بأن معارك الأنوار لم تغيِّب الحس الديني والحساسية الدينية من المجتمعات الإنسانية، ومعناه أن وظيفة الدين في داخل النسيج المجتمعي ليست موضوع جدل، بل موضوع الجدل هو توظيف الدين في حقل الصراع السياسي، أي استدعاء الشواهد الدينية عند رسم الخطط السياسية. يترتب عن هذا الاستدعاء نتائج تُعيدنا إلى عتبة معرفية نظرية متجاوزة، بفعل ثورات معرفية وسياسية ودينية لا مفر من التعلم من دروسها، لنتمكن من الحديث بلغة العصر ومنطقه، ومن بناء الرؤى والمواقف السياسية المناسبة لجوانب طموحنا في التاريخ.

بناءً على ما سبق، ينبغي استحضار الذاكرة العربية الإسلامية، كما ينبغي استدعاء دروس التاريخ وتجارب الإنسانية... فموضوع السياسة والدين لا يُعدّ شأنًا عربيًا، بل هو شأن إنساني بامتياز، ولا يمكن التفكير فيه خارج معطيات تجارب التاريخ[37].

وضّحنا سابقًا أن القضايا المرتبطة بالمعارك الثانية، تحتاج إلى تفعيل مبدأ المراجعات الكبرى في الطور الراهن من تاريخنا، ذلك أن المنازلات الفكرية المقبلة في مجتمعنا، والمترتبة عن المنعطف التاريخي الجديد، تقتضي في نظرنا التسلح بالآليات الآتية:

- تجاوز الخطاب المخاتل والمهادن للتيارات السياسية التي تستنجد بلغة الإطلاق عند نظرها في الشأن السياسي والتاريخي. يترتب عن هذا التجاوز في تصورنا التخلي عن المنزع التوفيقي الذي ساهمت في تأسيسه الخيارات ذات المنحى السلفي، والمواقف المهادنة لها بمبرر مراعاة متطلبات التدرج التاريخي والمرحلية في عمليات التغيير... وعلى الرغم من أهمية المواقف التي يبنيها المفكرون الذين ينزعون هذا المنزع، فإننا نتصور أن وظيفة الفكر لا تتمثل في قدراته على التبرير والتكريس، قدر ما تتمثل في جرأته وإقدامه في مجال بلورة الحدوس والتصورات القادرة على استباق ضغط الواقع ومغالبته، حيث تساهم المواقف المعبّرة عن روح تطلعات المجتمعات في تعزيز ممكنات التغير والتحول في التاريخ.

نحن نميز هنا بين التوافق والتوفيق، ذلك أن آلية التوفيق غالبًا ما تلتزم الوسطية والتوسط، أما التوافق فيؤسس بالتفاعل المستند إلى تبادل الرأي بهدف الاقتناع بوجهة محددة في النظر، الأمر الذي يستوعب خلخلة الاقتناعات وتحريكها من دون حساب الوسط الرياضي بل بمراجعة المواقف وتطويرها من طرف مجموع المواقع الراغبة في تحقيق التوافق. ونحن نفترض أن الأطوار الانتقالية

---

(37) انظر: جان - جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، نقله إلى العربية عبد الله العروي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، مقدمة الترجمة، ص 3-19.

في التاريخ، من قبيل ما تعرفه مجتمعاتنا اليوم، تستدعي التوافق المؤسس على الحوار المستوعب مقتضيات الظرفية التاريخية المواكبة له، مقتضيات الخيار الثوري الذي عبّرت عنه شعارات الانفجارات التي انطلقت عام 2011.

- تجاوز المعالجات التجزيئية في النظر إلى الحداثة السياسية. بقي الفكر السياسي العربي يُعنى بأسئلة لا يمكن فصلها عن مشروع الحداثة السياسية في شموليتها وفي قواعدها الأساس، إلا أن إغفاله مطلب استيعاب الحداثة السياسية في كليتها، وبناءً على مقدمات الرؤية الفلسفية المؤسسة لها، عزل القضايا الجزئية عن منظومتها الفكرية الجامعة، الأمر الذي أدى إلى جملة من المواقف المعزولة، أو جملة من المعطيات المفتقرة إلى الأصول النظرية المساعدة في إمكان ترسيخها، وإمكان بناء خطاب حداثي متماسك في موضوعاتها.

لا تنفصل إذًا، في نظرنا، معارك المجال الثقافي والديني والسياسي في مجتمعنا عن مشروع ترسيخ الحداثة السياسية في فكرنا. وفي هذا السياق، نرى أن صعود تيارات الإسلام السياسي، وما تلاه من بدايات تبلور دعاوى تيارات التكفير في ثقافتنا ومجتمعنا[38]، يمكّننا - الآن أكثر من أي وقت مضى - من بناء النظر النقدي القادر على كشف فقر التصورات الموصولة بهذه التيارات ومحدوديتها وغربتها، وهذا ما يُتيح لنا بناء الفكر المبدع والمساهم في إنشاء مواقف وتصورات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم.

خاتمة

واجهنا في هذا العمل، سواء في لحظات التفكير في عمليات بنائه أو في أثناء الانخراط في تركيب محاوره ومعطياته، مجموعة كبيرة من المشكلات حاولنا

---

(38) يمكن أن نشير أيضًا إلى التشابه الحاصل بين المغرب وتونس في موضوع التكفير. شاع في كانون الثاني/ يناير شريط فيديو في الوسائط الاجتماعية، يعلن فيه صاحبه تكفير بعض القادة السياسيين في حزب الاتحاد الاشتراكي، كما يُكفّر المفكرين عبد الله العروي والمرحوم محمد عابد الجابري. أثار هذا الشريط كثيرًا من الجدل، وأظهر شكلًا آخر من أشكال انتعاش الخطابات السلفية في ظل الأغلبية الحكومية القائمة في المغرب.

مغالبتها من طريق برنامج في البحث، انطلقنا فيه من خيار معين سمح لنا بركوب مغامرة الإنجاز.

هناك محوران اثنان، استوعبا جملة من قضايا الطور الانتقالي العربي، وقفنا فيها على الخطابات والاستقطابات السياسية الجديدة، كما تناولنا جوانب من المآزق التي حصلت في القضايا المبحوثة المختلفة في المحورين. وكنا نعطي الأولوية في المحورين معًا للمقاربة الثقافية.

بعد المقدمة، بلورنا في أثناء عمليات التحرير ثلاثة توصيفات مركزية شكلت العناصر اللاحمة لمحوري البحث. كما توقفنا أمام مجموعة من الخلاصات في بحثٍ نعي جيدًا أنه يستوعب مُمكنات في النظر لا حدود لها.

بنينا البحث اعتمادًا على مفردات ثلاث: الارتباك والمفارقة والمراجعات الكبرى. قدمت إلينا مفردة الارتباك الصفة الأكثر تعبيرًا عن المآزق التي يعرفها الطور الانتقالي العربي، أي طور مابعد انفجارات 2011، شخّصناها في بعدها التاريخي العام بحديثنا عن التحديث المعوّق والتقليد المعوّق، وهي المعادلة التي تشخص واقع الأحوال العربية في السياسة والفكر طوال القرن الماضي إلى يومنا هذا.

أما المفردة الثانية التي كشفت أمامنا بصورة مُكبَّرة جوانب من التوتر في الطور الانتقالي في تونس ومصر، فهي مفردة المفارقة بصيغة الجمع، حيث تبدو شبكة الأوضاع في البلدان المذكورة في صورة تكشف عن أشكال من خلل صنع كثيرًا من المفارقات في الخطاب وفي الفعل السياسيين. فاللحظة بامتياز هي لحظة مفارقات، يُرفع فيها الاتساق وتملؤها التناقضات والمسافات، وأشكال من الاختلال الذي يتعاظم فيتراجع فيتفاعل، فينتج مفارقات أخرى. لا نستطيع إيجاد تفسير ملائم لما يحصل، ولا لتكراره، إلا في معادلة التحديث المعوّق والتقليد المهيمن، فهي تساعد في موضعته تاريخيًا قصد التفكير في كيفيات تجاوزه. وبين الارتباك الذي يمكن النظر إليه كفعل ملازم للطور الانتقالي العربي، والمفارقات كصورة تحمل انعكاسات الارتباك في المدركات والتصورات، وضعنا أنفسنا قصدًا واختيارًا في قلب الحدث، وأبرزنا أهمية احتضانه، واحتضان الانفجارات

وشعاراتها، واحتضان الأمل في بناء شرعية سياسية جديدة تجعلنا نخطو خطوة كبرى في مسيرة ترتيبنا للمشروع الديمقراطي العربي، وذلك بكسر السقف الذي يواصل هيمنته على حاضرنا. تبيّنا، في غمرة تفكيرنا في الموقف المنفعل من هذا الذي يجري أمامنا، أقول فكرنا في الدور الذي يمكن أن نؤديه، الإسناد الثقافي المطلوب لمشروع التحديث العربي.

ضمن هذا الأفق، ركَّبنا مبدأ المراجعات الكبرى ليشكل المبدأ القادر على مواجهة المنازلات الكبرى التي وُلِدت، وبعض الثورات التي اشتعلت، والمنازلات الأخرى التي عادت إلى الواجهة. فأصبحنا، في الطور الانتقالي، أمام طريق تنفتح على إمكان تجاوز المرتبك، ورفع المفارق، وتركيب ما يسمح ببلورة ما يتيح لنا إنجاز تأصيل ثقافي مبدع للتحديث العربي والديمقراطية العربية. ولن يتم ذلك في نظرنا إلا بتفعيل مبدأ المراجعات الكبرى.

بناء على ما سبق، لا نريد أن تذهب انفجارات 2011 سدى، بل نريدها أن تشكل قفزة نوعية في مسيرة التخلص من مجتمعات التحديث المعوّق والتقليد المعوّق. في هذا الإطار، نرى في السلبيات التي نعت بها الطور الانتقالي العربي وفي المآزق التي حصلت، كثيرًا من الأوجه الإيجابية؛ إذ كشف الجدل الدستوري الذي واكب عملية تحيين الدساتير العربية أن مجتمعاتنا لا تشكل أي استثناء تاريخي، في موضوع الدين والدولة. وعندما نجد، على سبيل المثال، في بعض فصول دساتيرنا الجديدة بنودًا تشير إلى حرية المعتقد، فإننا نجد قبل ذلك في مجتمعنا فتاوى التكفير، الأمر الذي يساعدنا في إنجاز ما يهيّئ مجتمعاتنا لتسير نحو تحقيق مزيد من التملك التاريخي لحداثة يتطلع إليها الجميع.

الفصل الثالث

تحديات توظيف المقدس في الراهن العربي
نحو تَحرير الدين

«لا يمكن إرغام أحد بالقوة على امتلاك السعادة الأبدية».

سبينوزا

نوجِّه اهتمامنا في هذا الفصل نحو زاوية محددة من زوايا الانفجارات والتحولات السياسية الحاصلة في بلدان عربية عدة[1]، ويتعلق الأمر بمحاولةٍ لتعقل موضوع وصولِ بعض تيارات الإسلام السياسي إلى الحكم، قصد التفكير في النتائج المحتملة لهذا الوصول، في علاقتها بالمشروع السياسي الديمقراطي وقيمه الوضعية والتاريخية.

سنعتمد في عمليات المساءلة والفهم على المعطيات الحاصلة في البلدان التي شكلت طلائع الحدث الثوري، أي في تونس ومصر والمغرب، وهي البلدان نفسها التي عرفت بعد الحركات الاحتجاجية وصول أحزابها الإسلامية إلى السلطة، وذلك قصد التمثيل العياني لصور توظيف المقدس في التاريخ وأنماطه[2].

(1) كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 353-376.

(2) نعالج في هذا الفصل، وبصورة مختزلة وإجرائية، نوعًا من المطابقة بين المقدس والديني =

نتطلق في هذا البحث من أن موضوع توظيف المقدس في التاريخ يُعدّ من الموضوعات المعقدة والملتبسة في الآن نفسه. بلورت الفلسفات الحديثة، في سياق نقدها صور استخدام الدين في الحياة العامة، جملة من المبادئ التي تعتبر اليوم من المكاسب النظرية في موضوع تصورها أسس الدولة المدنية. إلا أن المتغيرات التي عرفتها المجتمعات البشرية أنتجت أنماطًا أخرى من أشكال توظيف المقدس في العمل السياسي، بل من تحويل الجدل السياسي إلى مجال للاستقطاب الديني، الأمر الذي يدعونا إلى التفكير في كيفيات تحرير الإسلام، وتحرير الدين عمومًا، من المتلاعبين بقيمه السامية[3].

نتوخى في هذا الفصل تركيب جملة من القضايا المحفزة على مزيد من الجدل التاريخي في الموضوعات التي سنتناولها، قصد المساهمة في تخليص الإسلام من قبضة الشيوخ والأمراء الجدد الذين يمارسون اليوم عمليات سطو على لحظة في التاريخ، انتظرتها الشعوب العربية طويلًا، وكان لها مكر التاريخ بالمرصاد.

تعزى صعوبة ضبط الخيارات السياسية الإسلامية إلى تعدد مشارب الإسلاميين. ففي أغلب المجتمعات الإسلامية، يتساكن إسلام المواطن - وهو يمتلك في الأغلب الأعم بعدًا ثقافيًا مرنًا - وإسلام الدولة المنصوص عليه في أحد بنود الدستور، والمحروس بطقوس وتقاليد معينة، وأشكال من تدبير نظام العبادات في المساجد وخطب الجمعة ومجالس العلماء، إضافة إلى الإسلام الطرقي الذي ترعاه الزوايا ويستقر في جوار أضرحة الصالحين، كما تخصص له مواسم محددة. وإلى جانب ما سبق، نجد الإسلام الجهادي، وهو إسلام دوغمائي يغلب عليه الطابع الجذري المختلط في تصوره القضايا التي تكون محط اهتمامه،

= وبين المقدس والإلهي، ومن المعروف أن جهد م. إلياد البحثي في هذا المجال عمل على فك كثير من مغلقات المفردات التي ذكرنا، لأنه انتقد في أعماله حدود الثنائيات المتداولة في هذا الباب ومعاييرها. انظر: Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, idées; 76 (Paris: Gallimard, 1965), et Régis Boyer, *Anthropologie du sacré*, bibliothèque d'orientation; 9 (Paris: Mentha, 1992).

(3) Raymond Polin, *Hobbes, Dieu et les homes*, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1981), pp. 153-158.

وأصبح اليوم أكثر حضورًا في مجتمعاتنا بحكم استفادة مُجَنِّديه من مكاسب التقنيات الحديثة في التواصل والعمل. وفي جوار كل ذلك، وفي قلبه، تبلور الإسلام السياسي وهو إسلام براغماتي يروم الاستحواذ على التمثلات المختلفة للإسلام وتمَظْهُراته وطُقوسه[4].

رفع الإسلام السياسي شعار الدفاع عن الهوية والعقيدة، وركب درب المؤسسات والتنظيمات الحديثة من دون أن يغفل امتداده الدَّعوي المجسد في جمعيات الإحسان والجمعيات الخيرية، والمجسد أيضًا في حرصه على ربط صلات من الوصل في المساجد وحلقات الوعظ، بجميع أطياف التمظهرات الدينية في داخل المجتمع. ورتب مساراته في سياق تاريخي تميّز بإخفاق مشروعات الدولة السائدة في الإصلاح، كما تميّز بتراجع اليسار في أغلب المجتمعات العربية.

لم تستوعب الحركات الإسلامية قيم الحداثة، واكتفت بقراءة نصية للظاهرة الدينية، ما أفقر أدبياتها على المستويين الفكري والتاريخي. نشير هنا إلى القراءات الجهادية والسلفية التي انتشرت في العقود الأخيرة، كما نشير إلى صور التوظيف الخطر للحساسيات الدينية في مجتمعاتنا المصابة بتفاقم أزمات تاريخية كبرى. في هذا السياق، نفترض أن ليس من حق أحد احتكار المخزون الرمزي للدين الإسلامي وتوظيفه في المجال العمومي، وإذا كنا نسلّم بأن البعد الروحي في حياتنا يشكل جزءًا من حياتنا الحميمة ومشاعرنا الخاصة، فإن التلاعب به وبقيمه بواسطة مقتضيات آليات التوظيف يُفجِّر معارك كنا نعتقد أن مجتمعنا تجاوزها، وها نحن نتبين اليوم أننا لم نفكر فيها بعد بالصورة التي تمكّننا من بناء نقط ارتكاز وقناعات فكرية واضحة في موضوعها.

كانت القوى الحية، في أغلب المجتمعات العربية، وبحكم انشغالها بالمعارك المجتمعية والسياسية الكثيرة التي تخوضها، تترك موضوع المقدس ولغته وصور

---

(4) انظر محمد العيادي، حسن رشيق ومحمد الطوزي، الإسلام في الحياة اليومية: بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب، ترجمة عبد العزيز لوديي، محفوظ سعيدي ومحمد وصيف (الدار البيضاء: ملتقى الطرق، 2008).

قراءاته وتوظيفه، معتقدة أن تجاوز مثل هذه الإشكالات بتركها يحل المشكلة. إلا أننا نرى أن المشكلات لا تُحل بتركها لنفسها، بل بالتداول فيها والجدل في قضاياها بروح تاريخية.

يعرف الذين يتابعون المتداول من أدبيات الإسلام السياسي بؤس أغلب هذه الكتابات وفقرها، كما يعرفون أن الزاد الروحي في حياة مجتمعاتنا أغنى وأرقى من أدبيات السلفيين والجهاديين الجدد الذين يجدون في أنفسهم الشجاعة للحديث عن الدين والتجربة الروحية، وانتظار الثواب القريب بلغة الأحزمة الناسفة، حيث تتضاعف معاناة شبابنا ودرجات يأسهم.

يستدعي كل ما سبق، في تصورنا، ضرورة إعلان موقف سياسي محدد من هذه الممارسات. وينبغي أن نوضح هنا أن لا علاقة لهذا الموقف بالبعد الميتافيزيقي ولا بالبعد التعبدي للدين. فالروحانية في حياة الإنسان من الأمور الحميمة والذاتية والخاصة، فهي شأن يخص كل فرد منا بامتياز[5].

تضعنا الصور الجديدة لتوظيف الإسلام ومبادئه السامية في حياتنا السياسية، وصور الخلط التي نعاين اليوم في مشهدنا السياسي بين لغة التعاقد والتاريخ والنصوص الدينية، أمام إشكالات يمكن التصدي لها برفع راية الاجتهاد والعقل.

يفرض علينا هذا العمل جمع آليتين في المتابعة والتحليل والفهم: آلية المقاربة السياسية بالمقدمات المختلفة التي تأخذ بها، وآلية المقاربة الفكرية التأملية المستندة إلى مقدمات الفكر التاريخي ومكاسب الفكر النهضوي العربي في أبعاده التنويرية الموصولة بمكاسب الفكر المعاصر، وتجارب المجتمعات الأخرى في التاريخ. وعلى الرغم من صعوبة الجمع المذكور في لحظات الإنجاز والتركيب، فإننا نعتقد أن ضرورتها تسمح لنا بنوع من المغامرة المطلوبة، قصد

---

(5) انظر: كمال عبد اللطيف، «روحانيات الحداثة،» في: كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات) (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، الفصل السابع، ص 247-255.

التخلص من بعض المواقف القطعية الجاهزة، والاقتراب أكثر من العلامات والمؤشرات، الصانعة حاضرًا برهانات سياسية جديدة، رهان ما يفتأ في طور التشكل في زمن حصلت فيه، كما قلنا، إطاحة أنظمة مستبدة، عجزنا عقودًا طويلة من الزمن عن خلخلة أسسها، والتخلص من مظاهر فسادها[6].

نفترض أن المساهمة في تحصين حدث الثورة، وتحويله إلى حدث قادر على انخراط المجتمعات العربية في التمرس بقواعد العمل السياسي الديمقراطي، تتطلب الوعي بأن التحول الديمقراطي في التاريخ، يستدعي أولًا تعزيز خيارات ثقافية معينة، كما يقتضي تأهيلًا اجتماعيًا، يجعلنا في مستوى المشاركة السياسية المطلوبة في المجتمعات الديمقراطية[7].

سنعتني، في هذا الفصل، بموضوع التحديات التي يطرحها توظيف المقدس في الراهن العربي، إذ بلغت صور التوظيف التي تمارس اليوم على المقدس وباسمه درجات غير مسبوقة في أغلب المجتمعات العربية، خصوصًا في مصر وتونس والمغرب، من دون أن نغفل بعض صورها القائمة كذلك في السودان ولبنان وسورية، إضافة إلى الغموض الذي يعتري صور التوظيف المذكورة في اليمن وليبيا وباقي البلدان العربية.

لا ننفي أن توظيف المقدس كان حاضرًا باستمرار في تاريخنا[8]، واتخذت صور حضوره في الأزمنة الحديثة مظاهر تنبئ بهيمنة الدولة على دواليب الشأن الديني وقيامها بتدبير شؤونه. إلا أن ما ميز هذا التدبير هو طبيعته القريبة من التوجه

---

(6) كمال عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية، إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(7) نتجنب في هذا العمل قدر المستطاع المواقف القبلية والأحكام العامة، كما نتجنب فكرة المؤامرة التي تغفل الطابع المركب والمعقد، لأسئلة السياسة والتحول في التاريخ، لنقترب من التفاعلات والتناقضات التي تجري في الواقع. يوجهنا في ذلك كله هدف مركزي، يتعلق بالبحث في كيفية إنجاح مسلسل الانتقال السياسي والديمقراطي في المجتمعات العربية.

(8) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، 1999)، الباب الثاني، الفصل الثالث، ص 147-152.

المتدرج نحو حدود الخيار الذي يضع للدين مجالات محددة، يحصره فيها ولا يقبل أن تتجاوزها. وفي جميع الأحوال، كنا طوال عقود مابعد الاستقلال، وفي أغلب البلدان العربية أمام صيغة أخرى من صيغ اللعب بالمقدس وتوظيفه بحس براغماتي علماني.

نستند في جانب من التمرين الذي أنجزنا إلى ما سبق أن وضحناه في عمل سابق، درسنا فيه نمط الحكم الاستبدادي كما تبلور في التاريخ الإسلامي، وفي الصيغ التي تبلور بها في خطابات الآداب السلطانية، حيث توقفنا في البحث المذكور أمام سؤال علاقة السياسي بالديني في التاريخ الإسلامي، انطلاقًا من قراءة التاريخ السياسي في صور تَمَظْهُره في نصوص آداب الملوك والحكام في تاريخنا. وتبيّنا، في هذه الدراسة، أن تفاعل الديني بالسياسي في تاريخنا ركّب مجموعة من السمات حصرناها في أسماء الأفعال الآتية: الإدماج والإنكار والاستبعاد والاستقلال والتحالف. وبدا لنا أن هذه السمات التي حصرنا في إطارها علاقة المقدس بالسياسي تستوعب في أنماط حضورها التاريخي تنويعات وتلوينات أخرى تمارس عمليات تضييق أو توسيع لدلالاتها في تجارب تاريخنا المتنوعة.

تتيح لنا أسماء الأفعال المعبرة عن تعقد العلاقة المبحوثة الاقتراب من موضوع التوظيفات الممكنة لعلاقة المقدس بالسياسة، وتمكّننا من أن نقرأ بواسطتها جوانب من تمظهرات ما جرى ويجري اليوم في البلدان العربية، بعد الانفجار الحاصل فيها عام 2011، وتضعنا في الوقت نفسه أمام الملامح الكبرى للتحديات الجديدة التي تطرحها توظيفات المقدس في الحاضر العربي.

أولًا: في تشخيص علامات توظيف المقدس في الحاضر العربي

شكّل وصول الإسلاميين إلى سدة الأجهزة التنفيذية، في المجتمعات التي انتفضت ضد الاستبداد والفساد، حدثًا مفاجئًا. صحيحٌ أن الحدث المذكور كان موصولًا بسياقات تاريخية وسياسية محددة، وصحيح أيضًا أنه عرف في قلب

عنفوانه وتطوره في داخل كل ساحة من ساحات تبلور مواقف واختراقات معقدة، إلا أن الإجماع المصاحب له لم يُفرز وضوحًا تامًا في صور المآل الذي انتهت إليه الأمور هنا وهناك، لأننا اعتدنا في التاريخ وفي طفراته أنموذجًا سببيًا في التحليل، وتناسينا مكر التاريخ وسياقاته غير المكشوفة، وبدا لنا أن في الأمر حسابات أخرى كنا نعرف بعضها ونخاف من قبوله وإعلانه. يتعلق الأمر في نظرنا بمآل التيارات السياسية اليسارية والليبرالية، والتيارات السياسية التي كانت تصنعها الأنظمة لتؤثث بها المشاهد السياسية، مُعلنةً تعدديةً مصطنعة لأنظمة الحزب الواحد، حيث تقوم بإنشاء أحزاب توكل إليها أدوارًا محددة[9].

هكذا، منذ ما يقرب من عقدين من الزمن، تطور العمل السياسي والعمل الميداني في جبهة الإسلام السياسي، فأصبح يشتغل بآليات في التعبئة والتجييش لم تكن متوافرة في المشهد السياسي العربي بتشكيلاته المختلفة. نحن لا نعمم هنا، لكننا نشير إلى معطيات محددة تجد سندها الواقعي في الحالة المغربية التي تتوافر على معطيات دقيقة في موضوعها[10].

في هذا السياق، نفهم جوانب محددة من هذا الذي جرى ويجري أمامنا، والمتمثل في وصول التيار الإسلامي إلى السلطة. وفي قلب هذه العملية، حصل ويحصل في عالمنا اليوم أكبر توظيف للإسلام. نُظر إليه كمرجعية فكرية لتيار سياسي، وتمت محاولة السطو على مكاسب الثورة بعدّتها الرمزية، واستوت قوة في الأرض مُسلحةً بشعارات الشريعة وخيارات العقيدة. وقبل الوقوف على عينة من أشكال التوظيف الجارية للمقدس في مجتمعاتنا، نشير إلى أن ما حصل يعكس هيمنة المقدس في الحاضر العربي، كما يعكس الصور الجديدة للجاذبية المتجددة للروحانيات في عالمنا، ويدعونا إلى استحضار معارك ومواقف النهضويين العرب في موضوع الإصلاح والتغيير والمواءمة. ندرك سمك التقليد والتقاليد في حاضرنا، كما ندرك المعارك المؤجلة التي ما زالت

(9) كمال عبد اللطيف، تحولات المغرب السياسي (الرباط: دار الأمان، 2006)، ص 38.

(10) عَدَّدْنا في مقدمة هذا الفصل أنماط التدين في المجتمع المغربي، ووضحنا جوانب من كيفيات توظيفها من تيارات الإسلام السياسي.

تنتظرنا، من أجل تفتيت القيود التي تكبل الذهنيات وتحاصر طموحاتنا في تجاوز تأخرنا التاريخي.

تستدعي صور توظيف الدين في المجال العام، اليوم أكثر من أي وقت مضى، جملة من البنود المهمة في موضوع الإصلاح سُكِت عنها في ما سبق بمبررات عدة، اتضح اليوم أنها واهية. يؤشر تنامي حركات التعبير الديني وأشكاله في العالم المعاصر إلى تجدد الوعي بدور الروحانيات في مجتمعنا، بناءً على نظرة جديدة إلى الحياة تروم توسيع مساحة تحرير الدين من هيمنة الدولة والأحزاب والحركات الإسلامية وجميع المحتكرين رأسماله الرمزي للمقدس. وفي هذا الإطار دافعنا في بحث سابق عن روحانيات الحداثة[11].

نشير هنا إلى تَمسُّك الدولة الوطنية الناشئة، في أغلب البلدان العربية، بتدبير الشأن الديني، حيث بقي المقدس مؤثثًا لفضائنا السياسي ومنضبطًا لقيم السلطة وأشكال ترتيبها للعقائد والرموز والطقوس في داخل المجتمع. عملت أغلبية الأنظمة السياسية طوال عقود مابعد الاستقلال على دمج الدين في بنود دساتيرها، وأقامت تحالفًا معلنًا بين السلطة المدنية وعقائد الشعوب، كما نظمت الأعياد والمواسم والطقوس، مُركِّبة آليات محددة في الإدماج والتحالف، في إطار منح الأولية للنظام السياسي وتحويل الفقهاء والعلماء والخطباء في الأغلب الأعم إلى جوقة في مشهد العمل السياسي، جوقة محافظة وصانعة للمقدس بتجلياته المختلفة مكانة محددة في المجال العام.

تعتمد التوظيفات المنجزة للمقدس في المجال السياسي العربي على ميراث قديم، وتستند في روحها العامة إلى الإرث الفارسي كما رسخه عهد أردشير الذي رتب علاقة المقدس بالدنيوي، وجعل الثاني موجِّهًا للأول، كما جعل الأول أداةً في يد الثاني. وكي نتجاوز العموميات، نقترب في محور التشخيص من بعض المعطيات الكونية والعامة، ثم نقف في لحظة ثانية أمام حالة تمثيلية محددة لصُور توظيف المقدس في حاضرنا. اخترنا أن تكون هذه الحالة مستمدة من أزمنة ماقبل

---

(11) انظر: عبد اللطيف، «روحانيات الحداثة».

الثورة، بهدف توسيع مجال البحث، لأن التوظيفات الجارية اليوم تدعونا إلى بناء ما يسعف بالقدرة على مواجهة المعارك المرتقبة، المعارك التي تكشف مؤشراتها في أغلب البلدان العربية ما ينتظرنا من مجابهات ومواجهات بهدف توطين قيم التاريخ والحداثة في مجتمعاتنا.

يمكن أن نشير هنا، قبل استحضار عينة التشخيصات التي نحن في صددها، إلى عدم إمكان فهم العالم اليوم، من دون الانتباه إلى عوالم المعتقدات والأدوار التي أصبحت تمارسها في الصور المختلفة للصراع الحاصلة في العالم. بلغ الأمر درجة سمحت لأحد الباحثين بالحديث عن سوق عالمية للديانات والإثنيات، حيث تُخلق الفرجة الدائمة، فرجة العرض والاستعراض الديني والإثني الذي يتداول في وسائل الإعلام[12].

نتبين بعض ملامح ما كنا نعيّنه، في «اختفاء بعض وثائق ملف التحقيق الخاص بقضية الكنيسة السيونطولوجية (Scientologie) من داخل قصر العدالة الباريسي، وانتصار دالاي لاما (Dalai lama) على الصين، وتضاعف عدد الحجاج الذين يترددون على مكة، وعلى المياه الملوثة في نهر غانج (Gange)، إضافة إلى التدخلات المتتالية للبابا يوحنا بولس الثاني في قضايا العالم، خصوصًا في موطنه بولونيا، أو بعيدًا عنها في كوبا، آخر معقل «للشيوعية»[13]. تضعنا الأمثلة السابقة أمام جملة من العلامات البارزة في حاضرنا الكوني، وتدعونا إلى تحيين تصوراتنا ومواقفنا من الدين وعلاقته بالسياسة.

ندرك اليوم صواب حكم الذين تنبأوا بأن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن انتعاش كل ما هو روحاني، إذ اتسع مجال تعميم المقدسات في أفريقيا، كما عرفت الديانات الكلاسيكية تصاعدًا في تياراتها الأصولية. في مقابل ذلك، يتجه البحث اليوم في المقدس إلى تجاوز براديغم حداثة في مقابل تدين. أصبحنا أمام معطيات جديدة تستدعي، من أجل تعقلها، أنظمة في الفهم والتأويل تتجاوز منطق

(12) حوار بين ريجيس دوبري وجورج قرم في: *Afrique-Asie* (Janvier 2013).

(13) محمد الطوزي، «الدين والسياسة بعض الاعتبارات العامة،» نوافذ، العدد 5 (1999)، ص 64-65.

التوافق السياسي المرحلي، وتنظر بعيدًا في كيفيات تركيب أنماط من التعقل المنفتح في هذا الموضوع بالذات على إرادة في التجاوز والتفاعل والابتكار(14).

أعي مدى المجازفة التي أقدم عليها حين أحاول التفكير في موضوع بالغ الحساسية كهذا، وأعي في الوقت نفسه أنني أواصل حوارًا شرعت فيه مع نفسي، بهدف التفكير في أسئلة موصولة بقضايا الفكر والتغيير في المجتمعات العربية. فالأسئلة والفرضيات الموجِّهة لحدود هذا العمل تواصل العناية بأسئلة معقدة، ويبدو لي أن أهميتها ازدادت نتيجة التحولات الحاصلة اليوم في مجتمعنا، أسئلة المرحلة الانتقالية الراهنة.

لا يتعلق توظيف المقدس في الحاضر بالمجتمعات العربية وحدها؛ فالمنافسة بين المستثمرين في الحقل الديني في أفريقيا قوية، وهي منافسة بين الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية والإسلام الوهابي والطرقية، تكشف كلها تحول الولاءات الدينية، كما تكشف مرونتها. ولعلها في العمق تكشف أيضًا هشاشتها، وصلاتها القوية بتطلعات الأفراد والجماعات المادية والرمزية إلى كل ما هو طوباوي، أي إلى كل ما يساهم في لحم الوجود الفردي والعلائق الجمعية، إنها تدعونا في العمق إلى التفكير في كيفيات تحرير الدين.

نتوقف الآن أمام جوانب من التوظيف المقنع للمقدس في الأنظمة السابقة على رياح الانفجارات التي عمت أغلب البلدان العربية في عام 2011، ونتوقف أمام صور المخاتلة التي جسدها تاريخنا السياسي المعاصر في موضوع علاقة الدولة بالدين.

اعتُبر الملك في دساتير المملكة، منذ عام 1963 إلى دستور 2011، أميرًا للمؤمنين، كما اعتبر المغرب دولة إسلامية. ترتب عن الخيارين الدستوريين السابقين أن الدين تابعٌ الدولة. ويجد الاستعمال السياسي لإمارة المؤمنين تفسيره في البنية السياسية التي تستعمل مفردات تقليدية للتعبير عن قضايا محددة، في إطار يستحضر لغة محددة لمواجهة فاعلين سياسيين آخرين، حيث يعلن أحقيته

---

(14) ELIADE, *Le Sacré*, p. 72.

وأسبقيته عليهم في مواجهة رهانات سياسية معينة. تغيّرت هذه الوضعية ابتداءً من ثمانينيات القرن الماضي، مع وصول فاعلين إسلاميين إلى المجال السياسي. وبعد حوادث 16 أيار/ مايو 2003، اتخذ النظام السياسي في المغرب جملة من الإجراءات بهدف الاحتراس من علاقات تشي بتحولات محتملة، فأعلن وحدة المذهب المالكي، واعتبر الإفتاء في أمور الدين شأنًا ملكيًا بحكم أن الملك أمير المؤمنين. الهدف من وراء الإقرارات السابقة هو الحد من السلفية الجهادية، ووضع سقف معين لخيارات الإسلام السياسي. ارتبطت المواقف المذكورة باحتياطات واحترازات أخرى تهم المجال السياسي في دينامياته الواقعية[15].

نقف في المغرب على كثير من مظاهر تدبير الشأن الديني الذي يعتمد على مبدأ قبول تصور الملكية في المغرب للدين، بحكم وظائفه التاريخية في الوحدة والاستقرار. لكننا لا نفترض أن فصائل الإسلام السياسي في مجتمعنا تقبل المبادئ نفسها. ويبقى الأمر مفتوحًا على ممكنات أخرى في العمل، إما في اتجاه تطوير المكاسب ذات المرجعية العلمانية المتدرجة، والمستندة إلى مبدأ تبعية الدين وشؤونه للدولة ودواليبها، وإما في اتجاه ضبط المجال الديني وتسييجه بقراءة محددة للثوابت والعقائد والطقوس، وإما في اتجاه آخر يضعنا على أبواب الدولة الدينية[16]. فهل يواصل الإسلاميون عمل الدولة في داخل النظام السياسي المغربي، في موضوع بناء دولة القانون والمؤسسات، القائم على التعاقدات التاريخية، كما بدت ملامح ذلك في صورتها الأولى في الدستور الجديد (2011) الذي يُعد نتيجة من نتائج الثورات العربية؟

بناءً على ما سبق، نتصور أن الجدل في موضوع حدود المجال السياسي في الفكر السياسي العربي، في ضوء التحولات الجارية اليوم في مجتمعاتنا، يقتضي الإعلان أولًا أننا نتحدث في المجال السياسي، وأن هذا المجال هو مجال للصراع

---

(15) انظر: حسن رشيق، «الملك أمير المؤمنين ورئيس الدولة،» **الاتحاد الاشتراكي**، 22/ 3/ 2013.

(16) كمال عبد اللطيف، **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي**، بحوث ودراسات؛ 54 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 88 و93.

التاريخي بامتياز، وأن كل محاولة لاستدراج الدين والعقائد الدينية والسعي إلى توظيفها بهدف تحصيل مكاسب ومغانم في هذا الباب، تبتعد عن روح المفهوم وتجعلنا نقترب أكثر من علم الكلام ومن السياسة الشرعية، لنقترب في النهاية من لغة حراسة الدين في الدنيا، وهذه كلها مفاهيم موصولة بتاريخ لم تعد ملامحه واضحة اليوم في حياتنا المعاصرة. وعلى الرغم من عدم وجود أي فصل بين الديني والدنيوي في تاريخ الحكم في الإسلام، يجب أن نقر بأن المجتمع الإسلامي يفرض وحدة السلطة، لكن لم يحصل أبدًا أن توحدت السلطة في التاريخ الإسلامي، وما سمي ولاية الفقيه لم يتحقق أبدًا. كانت الولاية دائمًا بيد السلطان، المعتمد أيضًا على الفقيه، ويقول بوحدة السلطة على أساس ما يقوله الفقيه، إلا أنه كان استبدادًا علمانيًا لا دينيًا.

نشأ مشروع الدولة الوطنية في كثير من الأقطار العربية منذ نهايات القرن التاسع عشر، وبقيت الشرعية التقليدية موصولة ببعض مجالات التدبير السياسية في أغلب المجتمعات العربية. ولم يفتح نقاش عقلي واضح في شأن الموضوع إلى حدود هذه اللحظة، حيث ما زالت صور المخاتلات مهيمنة على كثير من مظاهر الفعل والنظر السياسيين في عالمنا. وعندما نفكر في تعيين حدود المجال السياسي، وأنماط التدبير السياسية السائدة في مجتمعنا، يمكننا أن نفتح نقاشًا في موضوع العلمانية، بهدف تطوير الإشكالات السياسية والتاريخية المطروحة أمامنا اليوم، وأبرزها مسألة الاجتهاد في مواجهة مستجدات عصرنا ومتغيراته. كما يمكننا أن نفتح نقاشًا آخر في موضوع إعلان «الإسلام هو الحل» الذي نرادفه في الأغلب الأعم بمبدأ تطبيق الشريعة. يضعنا الجمع بين الشعارين في الفضاء السياسي العربي اليوم أمام مشروع الدولة الدينية، في زمن نعرف فيه مآثر التحديث السياسي، كما نعرف أن مسؤولية الدولة ذات أبعاد اقتصادية وسياسية واجتماعية واسعة، وأن الدين والسمو الديني شأن خاص بامتياز، ولا يمكن بلغة سبينوزا «أن نرغم أحدًا على السعادة الأبدية». لكن يحقّ للجميع تقاسم موارد أوطانهم وخيراتها بروح العدل والمساواة. من أجل ذلك، تنشأ الدولة ليتداول عليها الفاعلون السياسيون بمنطق التاريخ والمصلحة[17].

---

(17) المصدر نفسه، ص 92.

ثانيًا: تحديات توظيف المقدس في الراهن العربي في راهنية الإصلاح الديني

كثّفنا في عنوان المحور المركزي لهذا الفصل روح الخيار الذي اعتبرناه المدخل الملائم لتحرير الدين من أنماط التوظيف التي تحوله إلى أداة للنصب والاحتيال على مجتمعات تروم الانعتاق من قصورها وقيودها. يشكّل الإصلاح الديني اليوم المدخل الملائم إلى الانخراط في طريق طويلة وشاقة، طريق أجِّلت باستمرار تحت ضغط شروط وملابسات سياسية وتاريخية عدة، وآن أوان إطلاق ورشها الفكرية في مجتمعاتنا، بلا تردد ولا تراجع. وقبل توضيح هذه المسألة، نشير إلى أن متطلبات النجاح والنجاعة التاريخية في هذا الباب تستدعي في نظرنا أمرين: **أولهما** يتمثل في ضرورة تمثُّل دروس التاريخ في هذا المجال واستيعابها، وهي دروس تفيدنا في بناء طريق تخصنا في مواجهة أسئلة الإصلاح الديني، وذلك في ضوء معطيات تاريخنا المحلي والخاص وسياقاته، وتاريخ حضور الإسلام في حياتنا وفي داخل مجتمعنا؛ **وثانيهما** يرتبط باستيعاب المستجدات والمكاسب الفكرية والتاريخية الكثيرة التي تنتمي إلى دوائر الفكر المعاصر، ففيها من الأدوات والوسائل ما يُسعف بابتكار الآليات الملائمة لمواجهة خياراتنا في موضوع تاريخي معقَّد ولبنائها.

نفترض أن أنموذج الإصلاح الديني كما تبلور في التجربة التاريخية الغربية قد يكون مُلهمًا ومفيدًا ومحفزًا، بحكم وجود عناصر مشتركة كثيرة، بل متشابهة، في تشكُّل المعتقدات الدينية وفي أنماط التطور التي عرفتها في التاريخ. إلا أن هذا الأمر لا يُعفينا من بناء مقاربات أخرى وتجريبها، في كيفيات مواجهة سقف العقائد ومواجهة صور التوظيف التي تُحوّل المعطى الديني إلى أداة للفعل السياسي. صحيح أننا نتوخى من مشروع الإصلاح الديني بلوغ الهدف نفسه، إلا أن سياقات العقائد في التاريخ تنسج معطيات مختلفة أحيانًا. ولهذا، نعتمد جملةً من المداخل المركَّبة على سبيل التمثيل، قصد مواجهة تاريخ معقد وحاضر مملوء بالصراع.

تدعونا النتائج الحاصلة بعد الثورات العربية التي شكلت السمة الأبرز لواقع المجتمعات العربية طوال عام 2011، إلى ضرورة التفكير مجددًا في بعض

الإشكالات الموصولة بمشروع النهضة والتقدم في الفكر العربي. نغامر هنا بفرضية نرى فيها أن صعود تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة في بعض الأقطار العربية يُعدّ في نظرنا مؤشرًا قويًا إلى ضرورة إتمام مشروع الإصلاح الديني، بدلًا من الاكتفاء بمخاتلة القضايا المرتبطة به، أو الاكتفاء عند النظر إليها بتركيب معادلات التوافق السهل الذي يسكت عن المركزي في المسائل المطروحة في موضوعات الإصلاح، ليعتني بالهامشي والعارض.

تؤدي أشكال الخلط القائمة اليوم، في موضوع توظيف الدين في المجتمع، إلى استئناف عمليات التفكير في علاقة الإسلام بالمجتمع والدولة والثقافة في المجتمعات العربية، ببذل الجهد الكافي لإثارة جذور المسائل انتصارًا لقراءة جديدة لنصوص الإسلام ومعتقداته[18]. وإذا كان الإسلام قد شكّل عبر تاريخنا ثروة رمزية، فينبغي ألا نغفل أشكال التوظيف التي طالت قيمه، وحوَّلتها في بعض المراحل من تاريخنا إلى إسمنت صانع لخيارات وتوازنات وعقائد. ولهذا، طرحت مسألة الإصلاح الديني قصد بلورة حدود أدوار العقائد ومؤسساتها في داخل المجتمع.

لا نُقرن، في هذا الكتاب، مطلب الإصلاح الديني بواقع وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة، فنحن على بيّنة من أن بعض إرهاصاته الأولى طُرح قبل ذلك[19]، لكننا نرى في أشكال تلاعب الأنظمة السائدة بالرأسمال الرمزي لشعوبها اليوم، قبل الثورات وبعدها، ما يستدعي ذلك. إننا نطرحه لوعينا ضرورته في سياق استكمال تحديث مجتمعاتنا، ولا سيما أن وصول تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة ربما يفجر معارك أخرى، نعتقد من خلال إمكان تسريعها تحقيق مطلب الإصلاح الديني.

---

(18) ندرج مشروع محمد الجابري ومحمد أركون في نقد العقل العربي الإسلامي في باب المساهمة في التمهيد للإصلاح الديني، انظر: كمال عبد اللطيف، «مخاضات الروح النقدية في الفكر المغاربي،» في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 83-92.

(19) انظر: كمال عبد اللطيف، «فكر النهضة والثورات العربية،» **أوراق فلسطينية**، العدد 1 (شتاء 2013).

تبلورت الإرهاصات الأولى لمشروع الإصلاح الديني في الفكر العربي في صيغها الأولى في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حين تمكّن بعض النهضويين العرب من التعبير عن جملة من المواقف والخيارات التي ساهمت في توضيح جوانب من الإشكالات الموصولة بموضوع التجديد الديني، إلا أن هدفهم الأساس، وإن كان يقترب من عتبات الإصلاح الديني ومدارجه، كان يتوخى أولًا وقبل كل شيء مرمى المواءمة بين قيم الإسلام وقيم الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وهو المرادف المكافئ لعبارات بعث الإسلام وإحيائه.

نقرأ ملامح موضوع التجديد الديني الكبرى في مشروع الحركة السلفية النهضوية كما عبرت عنها أعمال جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ومحمد عبده (1849-1905)، وهي أعمال تتوخى في مجملها، كما وضحنا آنفًا، بناء خطوات في باب إيجاد جسور لوصل الإسلام بمتطلبات الحياة المعاصرة. قارب الأفغاني وعبده معًا، في بعض أعمالهما، جوانب معينة في موضوع علاقة الإسلام بالعلم، وعلاقة الإسلام بالدولة وبالسياسة، واندرج مشروعهما السلفي في سياق التفكير في علاقة الإسلام بالنهضة والتقدم والحرية. ولا شك في أن مجموع الأثر الذي بلوره الشيخان لامس جوانب من المعضلات التي أشرنا إليها. ويمكن أن نذكر هنا، للتمثيل فحسب، نص رسالة الأفغاني **في الرد على الدهريين**، ونص محمد عبده **الإسلام دين العلم والمدنية**[20]. إلا أن جهدهما، في الأعمال التي ذكرنا، لم يتمكن من دفع موضوع الإصلاح الديني إلى حدوده المطلوبة، من أجل بناء مشروع في التنوير يقضي بتعيين مكانة الدين وحدوده في المجتمع، ولا سيما أن المجتمعات العربية الإسلامية انخرطت في سجل من الإصلاحات الهادفة إلى التكيف مع معطيات الأزمنة الحديثة، في مجالات القانون والدولة والتربية.

يسجل الباحث في الأدبيات الإصلاحية الإسلامية عدم قدرتها على رفع

(20) جمال الدين الأفغاني، «رسالة في الرد على الدهريين،» في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.])، ومحمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ط 4 (القاهرة: مطبعة المنار، [د. ت.])، ص 135.

بعض الحواجز والصعوبات التي كانت تحول دون توسيع دائرة الحريات الفردية والجماعية، خارج قوانين الحلال والحرام، والطيب والخبيث، بالدلالة الدينية الموصولة بالنعوت المذكورة، إضافة إلى استخدامها الحكمة التي يوجزها المبدأ المتداول بصورة تكرارية، ونقصد بذلك مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونعرف أن المعطيات الحاصلة في هذا السياق، في موضوع الاقتراب من موضوع الإصلاح، تتجاوز إرادة الشيخين. إنها موصولة بقيود التقليد التي تشكّل موانع قوية أمام رياح التحول التي حملها المد الاستعماري إلى المجتمعات الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

لم يتجاوز الإصلاح الديني في أعمال الشيخين الخطوة المتعلقة بنوع من المواءمة بين مقتضيات الحاضر في تنوعها، ومبادئ الإسلام في عموميتها. وفي الفتاوى التي أصدرها محمد عبده علامات دالة على حدود هذه المواءمة، وهي خطوة لا يمكن إنكار قيمتها في باب الدعوة إلى إنجاز التوافق الضروري بين القيم الدينية وعالم ما يفتأ يتغير. إلا أننا نرى أن موضوع الإصلاح الديني يُعتبر - كما أشرنا سابقًا - أكبر من المواءمة المذكورة، على الرغم من الجرأة التي تضمنها بعض فتاوى محمد عبده مقارنة بما كان سائدًا في زمنه. ولعلنا لا نبالغ حين نشير إلى أن بعض فتاواه يتجاوز كثيرًا من الأحكام والفتاوى التي تصدر اليوم، في سياق زمني ومجتمعي مختلف كليًا عن الظرفية التي كانت تؤطر مسعاه الفكري في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[21].

من المؤكد أن جهد علي عبد الرازق (1888-1966) ساهم بدوره في خلخلة بعض القناعات في موضوع علاقة الدين بالدولة، لأنه بلور في مصنفه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** ما نعتقده دعوة واضحة إلى فصل الخلافة عن الدين، وفصل قواعد السياسة عن مبادئ العقيدة وقيمها. إلا أن جهده هذا لم يتواصل، بل إن المحاكمة التي تعرض لها، والردود التي كتبت ضد نصه، بهدف

(21) قدم عبد الله العروي، قراءة جديدة في أعمال الشيخ محمد عبده في: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 101-152.

الاعتراض على مواقفه وآرائه، تدل على استمرار هيمنة قناعات وخيارات معادية للإصلاح في الفضاء الثقافي العربي والإسلامي[22].

ما نريد الإشارة إليه هنا هو انقطاع الاهتمام بموضوع الإصلاح الديني نظريًا، في مقابل أشكال كثيرة من التدبير السياسي للحضور الديني في داخل المجتمعات العربية. الأمر المثير هنا هو أن التيار السلفي عرف تراجعًا قويًا من حيث مبادئه وتوجهاته الكبرى، خصوصًا في السلفيات الجديدة التي تبلورت في منتصف القرن الماضي، واكتفت بمواجهة عمليات التفرنج والماركسية، متخلية عن كثير من المبادئ الإصلاحية في روح مشروع محمد عبده التوفيقي، بعدما اتجه بعض المواقف السلفية الجديدة إلى مزيد من النصية والقطع في النظر، لتُغَلِّب روح المحافظة في تأويلها مجموعة كبيرة من منظومات العقائد الدينية[23].

أما أبرز مظاهر إشكالات الإصلاح الديني في الفكر العربي المعاصر، فأكتفي بالنظر إليها باستعادة مواقف وسطية كثيرة، كما تمت فيها عمليات الانتصار لأشكال من المخاتلة في مقاربة الموضوع، وغيَّبت النخب أسئلة الإصلاح في المجال الديني، نتيجة القهر السياسي والثقافي، واستمرار الدول القائمة في التعامل مع الدين وتوظيفه بأشكال مختلفة في الطقوس الموصولة بالولاء والطاعة، في ما أصبح يعرف بالدين الرسمي، دين الدولة، الذي تنص عليه البنود الأولى في أغلب الدساتير العربية.

يواكب تنامي النزعات المحافظة في المستوى الفكري نزوعٌ تاريخيٌ إلى مزيد من تمثل كثير من علمنة معطيات التدبير السياسي والاجتماعي، بل علمنة الدولة أيضًا، بمزيد من توطين ترسانة القوانين الوضعية في مجالات الإنتاج والعمل وحقوق الإنسان. إلا أن المفارقة المكشوفة هنا تتمثل في أن أغلبية

---

(22) علي عبد الرازق، محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين، حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم، تقديم رضوان السيد (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011).

(23) انظر: أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، ص 78.

الأنظمة العربية لا تتردد تحت أسماء مختلفة ومسوغات عدة في إعلان وصايتها على الشأن الديني[24].

نؤكد مرة ثانية ضرورة إتمام مهمة الإصلاح الديني، لأنها تعد اليوم مطلبًا تاريخيًا تزداد أهميته كلما استمر الفكر العربي في تأجيله والابتعاد عنه. ولعل بروز أمراء الإفتاء الجدد، المنادين بالجهاد وتطبيق الحدود، والمتحدثين بلغة الأحزمة الناسفة، وتزايد قنوات الإفتاء والدعوة والتجييش الديني، وظهور قنوات التطبيب والشعوذة باسم الدين، ترسم كلها الملامح الكبرى لأزمة التوقف الحاصلة في الفكر العربي، في موضوع بناء دعائم الإصلاح الديني في فكرنا وحاضرنا.

نعي جيدًا أن توقُّف مشروعات الإصلاح الديني لا يعني إغفال صور حضور الديني في المجتمع. حرصت الأنظمة السياسية على تأطير المجالس الدينية، واستحضارها الرمزي في تأثيث الفضاء السياسي، كما انتعشت في العقود الأخيرة ظاهرة استثمار الموارد الأيديولوجية التي يحملها الدين بالنسبة إلى الحركات الإسلامية. وفي الموقفين معًا، يكتفى بما يقتضيه التوظيف الأيديولوجي من تكييف بعض المسائل الدينية مع مقتضيات العمل المطلوبة، ومن دون تفكير في إنجاز تأويل جديد في الأصول والمبادئ العامة.

يتيح لنا العرض السابق معرفة جوانب من سقف الإصلاح الديني كما تبلور في سياق تطور الفكر النهضوي. ويتيح لنا مشروع **نقد العقل العربي** في أعمال الجابري وأركون معاينة جهد آخر، نعتبره موصولًا بدروب الإصلاح الديني. وسنتوقف هنا لتقديم أمثلة أخرى عن الجهد الذي ما فتئ يتبلور في فكرنا العربي، وهو يلتقي في داخل فضاء الإصلاح الديني.

نشير إلى بعض المواقف التي ساهم أصحابها في إنجاز محفزات لتعميق النظر في الموضوع. قدّمت أعمال هشام جعيط ما يُمكن إدراجه في باب الجهد

(24) Thomas Hobbes, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civil*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par françois Tricaud, collection philosophie et politique; 2 (Paris: Sirey, 1971), chap. XXIX, p. 342.

المحفز على التفكير المعمق في قضايا الحضور الديني في المجتمعات العربية. وهو بنى، في كثير من أعماله، جملة من النصوص القوية في مقاربة الأسئلة الكبرى في مجتمعنا. إنني أشير هنا إلى التأملات والملاحظات الثاقبة التي استوعبها مصنفه عن **الشخصية العربية والمصير الإسلامي**، ومصنفه **أزمة الثقافة الإسلامية**، من دون إغفال فتوحاته وهو يقارب موضوع الوحي والنبوة[25].

لو اكتفينا بوضع اليد على المنزع الريبي المتوتر، والقلق كسمة محايثة للنص الذي يكتبه جعيط، لكنّا في صدد ملامسة مظهره النقدي. ولو انتقلنا من ذلك إلى عتبة الاستماع إلى هواجسه النظرية في تناقضاتها وإيقاعاتها المختلفة لوجدنا أنفسنا أمام ثراء في النظر يعكس درجة من أعلى درجات التوتر الروحي والتاريخي في فكرنا المعاصر. فليس من السهل في نظره التفريط في الذات العربية الإسلامية في تركيبها التاريخي، كما تشكّل في دائرة الزمان. لا يمكن، في الوقت نفسه، إغفال مكاسب الفكر المعاصر في تعدّدها وغناها منقطع النظير، وتُعدّ مواقف الحيرة والتردد جزءًا من معركة الذات مع زمانها الخاص وأزمنتها العامة، معركتها مع ذاتها ومع تحولاتها الحاصلة في التاريخ بفعل مقتضياته التي لا يمكن تجنبها، ولا تجنب انعكاساتها على مساراتها التاريخية العامة.

لا جدال، في نظرنا، في خيار القطيعة في كتابات جعيط، مثلما هو الأمر في كتابات العروي. تحدّث مرة عن التقليد الأكبر، التقليد الياباني لدروس ومكاسب الحضارة الغربية المعاصرة، وهو يكاد يرادف في دلالاته السياقية في نصوصه مفهوم القطع والتجاوز. وعلى الرغم من محاصرته النقدية للتصورات الغربية المغرضة عن التاريخ الإسلامي، لحظة معالجته الفكرية لأنماط العداء المتبادلة بين بعض التصورات الإسلامية للغرب، وتصورات المركزية الغربية للإسلام وللآخرين في أزمنة محددة، فإنه مقتنع تمامًا بأن الطريق واحدة، والتاريخ مشترك، والمصير مشترك، رغمًا عن التشعبات كلها المولِّدة للاختلاف

---

(25) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، و Hichem Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*, collection esprit. La Condition Humaine (Paris: Seuil, 1974).

والتباعد. فلا مفر في نظره من الانخراط في أزمنة الحداثة كما تبلورت وما فتئت تتبلور في التاريخ.

يتعلم هشام جعيط من الروح النقدية لزوم المغامرة وضرورتها في التاريخ، ويعانق قدره وهو يقبل الخلاص الممكن، أو الخلاص التاريخي الممكن. لكنه لا ينسى عذابات الروح، ولا ينسى التناقض الأكبر بين الله والعالم، بين الأبدية والعدم، وهو ينجح في بناء تصوراته الفكرية والتاريخية بكثير من الاحتياط، بل يستوعب لغة المطلق الدينية باعتبارها جزءًا من التاريخ العام[26].

ينتقد جعيط التصور السلفي للتاريخ، ويرفض المنظور الغوغائي لحركات الإسلام السياسي و«الصحوة الإسلامية»، لكنه يحفظ للإسلام وللذاكرة الإسلامية امتياز التعبير العميق عن جوانب من مكونات ومكنونات الذات التاريخية للإنسان، وسعي البشر إلى تعقل ذواتهم في التاريخ، ووعي مصيرهم في زمانيته المفتوحة على الأبدية، والموجهة في الوقت نفسه بفعل الموت والعدم، ومفعولاتهما.

يقبل جعيط، مثل العروي، مكاسب معركة حضور المقدس في التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، لكنه لا ينسى أيضًا أن المقدس ما زال يشكّل جزءًا من التاريخ الرمزي والثقافي والوجودي لإنسانية تواصل التفكير الشامل في مصيرها. لهذا السبب، تكشف نصوصه عن دفاع قوي عن العلمنة في صيغتها الحاصلة في التاريخ الذي تحقق بجوارنا في أوروبا، وفي مناطق أخرى من العالم. وهو ينظر، كما قلنا آنفًا، بتقدير خاص إلى الظاهرة الإسلامية، وبحكم الاستمرارية التاريخية التي منحت هذه الظاهرة وما زالت تمنحها امتياز بناء تصور ومتخيل مساعدين في تحقيق فهم معين للعالم، في أبعاده التي تعلو على التاريخ قدر ارتباطها به[27].

يوائم جهد هشام جعيط، في جرأته وقلقه، جهدًا آخر يتجه إلى بلوغ مرمى الإصلاح والنهوض من طريق بناء ما يسمح بتفكيك الجمود الذهني والثقافي

---

(26) عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية (2005)، ص 91-92.

(27) المصدر نفسه، ص 181.

المهيمن على دوائر الفكر العربي. إنه يلاقي، على سبيل توسيع التمثيل وتنويعه لا الحصر، جهدَ الباحث اللبناني جورج قرم الذي بلورت أعماله جملة من المواقف في باب التفكير في أنماط حضور الدين في المجتمعات العربية[28].

ينطلق جورج قرم من سؤال فصل الديني عن الزمني، ويعتبر أن السؤال المذكور قد لا يكون مجديًا في باب مقاربة صور توظيف المقدس في حاضرنا. فهو، في نظره، لا يتصدى للمشكلة الأساس في مجتمعاتنا: مشكلة حرية الاجتهاد. وهذه الحرية، في تصوره، تبقى الطريق التي تسمح بتجاوز الجمود والعجز الحاصلين في مجتمعنا.

يغلب الطابع المحافظ على أغلب أنظمة الحكم العربية، إن لم نقل كلها. وهو يرى أن التواطؤ غير المعلن بين الأنظمة السياسية العربية ورجال الدين والفقهاء المحافظين ينطلق من وعي الأنظمة أن إرساء حرية الاجتهاد الديني هو المدخل إلى إقامة الحريات العامة، ويترتب عنه كذلك فتح الباب واسعًا أمام انتقاد الحكام وتصرفاتهم ودكتاتوريتهم، وأدائهم المتدني في جميع المجالات[29].

تجدر الإشارة هنا إلى قلة التجارب الإصلاحية العربية التي تجرّأ فيها الحكام على تغيير الممارسات الاجتماعية المختلفة التي تندرج تحت راية الشريعة الإسلامية، ولم تدم إلا سنوات قليلة، على شاكلة جهد بورقيبة في تونس ومواقف الملك المغربي محمد السادس في الإصلاح الأخير لمدونة الأسرة.

ما زال المشهدان الديني والثقافي في العالم العربي يقدِّمان الدليل على صور الحصارين السياسي والذهني السائدة في أغلب المجتمعات العربية. وما زلنا بحاجة إلى بناء مشروع عربي في باب حرية الاجتهاد في النصوص الدينية والسنة النبوية، ولا سيما من خلال النظر إلى تاريخانية الظاهرة الدينية أينما تجسدت، ذلك أن تحرير المجتمعات من الجمود، وإعادة تكوين القدرة على الخلق والإبداع،

---

(28) جورج قرم، العرب في القرن الواحد والعشرين: من فراغ القوة.. إلى قوة التغيير (بيروت: دار الطليعة، 2011)، الفصل الرابع، «نحن والدين،» ص 173-214.
(29) المصدر نفسه، ص 287.

لا يتمان إلا بتعميم النظرة التاريخية المقارنة في الثقافة العامة. استمر الفكر العربي أسير موقفين متنافسين: التبعية المطلقة والسطحية لأنموذج الثقافة الغربية، أو العداء المطلق لها، وفي الموقفين معًا كثير من البؤس، بلغة هشام جعيط(30).

لا يتردد جورج قرم في الدفاع عن الاجتهاد طريقًا لتأسيس تاريخية الظاهرة الدينية، كما لا يتردد في النظر إلى اللائكية خيارًا يكفل منع توظيف الدين في الصراع السياسي، ومعنى هذا أنه في العمق يرى ضرورة العودة إلى إتمام مشروع الإصلاح الديني(31).

ثالثًا: مداخل للإصلاح الديني في الدفاع عن حرية العقيدة

نعترض على أشكال التوظيف التي تمارس اليوم على الإسلام في مجتمعاتنا، ونواجه صور البلبلة والخلط التي تزداد اتساعًا في أزمنة المحافظين الجدد، وتابعيهم من الجهاديين والسلفيين، ومقاومي الغطرسة الغربية بأسلحة التجييش الأعمى، ولغات الأزمنة القديمة. في مقابل ذلك، لا نستبعد مكاسب الروحانيات التي تصنع اليوم مزايا كثيرة من عصرنا في التقانة والمعرفة والفن والجمال. نشير هنا إلى الجماليات والفنون ومبتكرات التقانة البانية مآثر العالم الكبرى وروحانياته الجديدة. وفي هذا السياق، نتجه إلى التفكير مع عبد الله العروي في مطلب تجديد أسس الإيمان الديني في مجتمع جديد، بهدف تحرير الدين من سطوة الجهل. لمسنا في أعماله الأخيرة توجُّهًا جديدًا في الكتابة، يروم الاقتراب من هيمنة صور التوظيف الجديدة للمقدس بطريقته الخاصة الموصولة بمشروعه الفكري في الإصلاح والتحديث.

فوجئ المهتمون بمنجز العروي النظري، بنوعية المؤلفات التي أُصدرت

---

(30) يقول هشام جعيط: «حين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، وبين الانطلاق في طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس». انظر: Djaït, *La Personnalité*, p. 82.

(31) قرم، ص 191.

أخيرًا، وهي مؤلفات يواصل فيها العروي جهده في التنوير بطرائق أخرى في الكتابة والبحث والنقد والمراجعة، الأمر الذي يجعلنا نعاين شكلًا من أشكال مواجهة بعض المفكرين العرب أسئلة الواقع العربي، في ضوء المتغيرات والمستجدات التي تصنع تحديات جديدة، من أجل إيجاد مخارج وحلول لها. وما يستدعي الانتباه في آثار العروي الأخيرة إدراكه المتواصل للمسؤوليات الكبرى الملقاة على كاهل النخب المسلحة بمقدمات الفكر الحداثي، وذلك من أجل مزيد من البحث الرامي إلى تجاوز الصور القديمة والأشكال المستجدة لبنيات التقليد السميكة والصلبة، السائدة في ثقافتنا ومجتمعنا وأنظمتنا السياسية[32]. وإذا كان مفهوم التأخر التاريخي قد شكّل منطلق رؤيته في البحث في كيفيات الإصلاح والتجاوز، في **أزمة المثقفين العرب** (1974)، حيث عمل في تشخيصه أزمة الثقافة العربية على توضيح كيفيات تأرجحها بين المنطق السلفي والمنزع الانتقائي، فإن مفهوم السنة ومرادفه التقليد شكّلا في **السنة والإصلاح** (2008) العنوان البارز في المنازلة المتواصلة في المجتمع العربي منذ أربعة عقود بين الحداثة والتقليد، حيث تتنوع الوقائع ويتواصل الصراع. تتجدد النخب، وتتطور المناهج والأدوات، ويبقى المثقف التاريخاني عنوانًا ليقظة عقلية نقدية مستميتة ومتواصلة، مُوجِّهًا بصره في اتجاه هدفٍ واضح ومُحدد، مهما تنوعت العلل واستشرت، ذلك أن حاجتنا في

---

(32) نشير هنا إلى أعماله الأخيرة الصادرة في نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة، ومن بينها: عبد الله العروي: **عوائق التحديث**، تعقيب عبد المجيد قدوري ونور الدين أفاية، سلسلة محاضرات الشهر (الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2006)؛ **السنة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، و**من ديوان السياسة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)؛ Abdallah Laroui, *Le Maroc et Hassan II: Un témoignage* (Québec; Casablanca: Presses Inter-Universitaires; Centre culturel arabe, 2005), et Jean-Jacques Rousseau, «Profession de foi du vicaire savoyard».

وهو الجزء الرابع من مصنف روسو: Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, introduction, bibliographie, notes et index par François et Pierre Richard (Paris: Garnier frères, 1961).

ترجمه العروي بعنوان دين الفطرة، واحتفظ بعنوانه الأصلي عقيدة قس من جبل سافوا، كمعادل للعنوان الذي بدا له مطابقًا محتوى النص، انظر: جان - جاك روسو، **دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا**، نقله إلى العربية عبد الله العروي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012).

المجتمع العربي إلى الحداثة وإلى الفكر التاريخي تبقى أولوية مؤكدة[33]. نرى أن اليقظة المطلوبة معنية أيضًا بضرورة تنويع أدواتها، وتطوير أساليبها، وتوظيف الوسائط الجديدة في التواصل بهدف توسيع المشاركة، من دون إغفال مراجعة المقدمات وتحيين جوانب من مضامينها في ضوء المكاسب المعرفية والمنهجية الجديدة، بهدف توطين مبادئ الحداثة والفكر التاريخي في مجتمعنا.

يمسك العروي في كتاب السنة والإصلاح بجوانب من العقيدة، استوت في صورة تقاليد وذهنيات وبنيات ثقافية في داخل المجتمع، ليفكر في علاقتها باستمرار التأخر التاريخي. والهدف، كما أشرنا، هو البحث في سبل تفكيك التقليد وزحزحته، ثم توطين مقدمات المجتمع العصري... مجتمع الحداثة والتاريخ[34].

يعرف قراء العروي علاقة مشروعه في الفكر العربي بمشروعات التنوير التي تبلورت في الفكر الفرنسي، والفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر. كما يعرفون أن إيحاءات عناوين مصنفاتٍ تُقارب موضوع صعود الأمم وانحطاطها، أو تقارب إشكالات الدين والتربية في مجتمعنا، تُعدّ من صميم الخيارات الفكرية المعلنة في مواقفه وخلاصات أعماله. لكن، لماذا عاد عبد الله العروي خلال السنوات الأخيرة إلى إنجاز ترجمات ومقدمات لقراءتها، بعد أن واجه خلال العقود الأربعة الماضية مجموعة من الوقائع التاريخية والهزائم والانكسارات العربية، وحاول التفكير فيها مستعينًا برصيده في التاريخ والفكر والفلسفة السياسية؟

ربما لا يستغرب الباحث، القريب من روح الخيارات المبنية في أعماله، تمارينه في الترجمة ومكاسبها البيداغوجية في تقريب بعض أطروحات فكر الأنوار للقارئ العربي. كما أن عناية العروي بمقدمات كتبها لهذه الأعمال تكشف أن لجوءه إلى مثل هذه التمارين، والعناية بنصوصها ومفرداتها، يندرجان ضمن خطته تقريب آرائه ومواقفه التحديثية من القراء وأجيالهم الجديدة. وسبق له أن وضّح في إحدى يومياته، في الجزء الثالث من خواطر الصباح (1982-1999)،

(33) كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي (بيروت: دار الفارابي، 2000)، ص 25-41.

(34) العروي، السنة والإصلاح، ص 78.

حاجة الفكر العربي إلى أمهات الكتب في الفكر الحديث والمعاصر، بحكم أنها تضيء الطريق أمام مساعي التحديث المتواصلة في فكرنا ومجتمعنا[35].

يكتب العروي مقدمة مكثفة لتصورات روسو للدين والإيمان الديني، وتحمل نبرات المقدمة إيحاءات كثيرة موصولة بجوانب من تجليات المقدس في مجتمعنا. استوعبت مقدمته ثلاثة محاور، ربط في **أولها** بين محتوى النص والعلاقة التي يفكر فيه انطلاقًا منها، محاولًا تذكير قرائه بأهمية المقارنة في المنزع التاريخاني، ومؤكدًا جملة معطيات سبق أن أبرزها وألح عليها في أعماله المختلفة. يتعلق الأمر بضرورة الاستفادة من مكاسب التاريخ والعصر لمواجهة العلل المتشابهة فيه، فهو يؤكد بوضوح قاطع تعذّر مماثلة نتائج خطاب روسو ومعطياته مع الكتابات المشابهة له في طريقة بسطها لِعِظَتِه في فكرنا وتراثنا، بحكم أن منطلقات التفكير في النظر الروسوي هو وجدان الفرد الحر المستقل، ويُعدّ هذا الأخير الغائب الأكبر في تصورات أصحاب النصوص المماثلة له في فكرنا، أمثال ابن رشد والغزالي وابن طفيل ومحمد عبده ومحمد إقبال. في **المحور الثاني**، أحصى العروي موضوعات الكتاب وترتيبها. وجاء **المحور الثالث** متصلًا بالمحور السابق، قرأ العروي فيه محتوى الخطاب في علاقته بفلسفة روسو الحداثية[36].

لا بد من الإشارة هنا إلى أن معطيات نص روسو وتصوراته للدين والإيمان الديني[37] تندرج ضمن منظور مفكري عصر الأنوار للمجتمع الجديد، حيث دار نقاش فلسفي في شأن حرية العقيدة والدين الطبيعي. ويتجه البحث، في كثير من أعمال فلاسفة الأنوار، إلى المقارنة بين مبادئ الدين الطبيعي ومبادئ الديانات الأخرى، مع محاولات للتمييز بين الدين الطبيعي والنزعات اللادينية. أما أبرز

---

(35) عبد الله العروي: خواطر الصباح: يوميات (1967-1973) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)؛ خواطر الصباح: يوميات (1974-1981) المسيرة الخضراء: ما قبلها وما بعدها (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، وخواطر الصباح: يوميات (1982-1999) حجرة في العنق (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

(36) روسو، دين الفطرة، مقدمة الترجمة.

(37) Christian Jacquet, *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau* ([Bruxelles]: Louvain, 1975), pp. 78-79.

الخلاصات التي ركّبها التصور الفلسفي الأنواري للدين الطبيعي فيمكن ضبطها في عنصرين أساسيين: يتمثل أولهما في إعطاء الأولوية للعقل، ويتمثل الثاني في مبدأي الوضوح والبساطة. وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي ينكر الوحي، فإن روسو منح في تصوراته الدينية مكانةً خاصة للضمير الأخلاقي عند الإنسان.

في مقدمته للنص المترجم، لا يهتم العروي بمتابعة الجدل المشار إليه آنفًا في موضوع علاقة الفيلسوف بالقس، وعلاقة نص القس المفترض بأفكار جان جاك روسو، ولا سيما أننا نقف في سياق النص على ما يوضح تشبّع روسو بمبدأ حرية العقيدة. كما نقف على احترامه بعض القيود السياسية التي يمنحها اعتبارات فاصلة في نصه، لنصبح في النهاية أمام أمرين يصعب التوفيق بينهما نظريًا، ذلك أن حرية العقيدة في الأفكار المستوعَبَة في النص مطلقة، إلا أنها في الوقت نفسه مقيدة سياسيًا واجتماعيًا. ولهذا السبب، لم ينل خطابه في التربية - كما وضح العروي - رضى الكنيسة ولا موافقة فلاسفة الأنوار الملحدين.

لم يكتف العروي، في مقدمته المركزية، بتسجيل الملاحظات التي ذكرنا، إذ كانت غايته من التعريب أبعد من ذلك، وهو يعي جيدًا أن النزعة الفردية في فلسفة روسو مطلقة، وأنها في العمق أهم أركان الحداثة. كما يمثل تعامل روسو مع الدين، باعتباره ظاهرة اجتماعية سياسية، ركنًا أساسيًا من أركان الحداثة. وهنا، نقف على نتائج تصورات روسو في موضوع تملُّك السعادة والرضا عن النفس، المستندين في المنظور الروسوي إلى الإيمان بدين الفطرة.

في هذا الإطار، يوضح العروي ضرورة استيعاب روح تصورات روسو عن الدين، في ضوء معطيات مُصنفه إميل، إذ يُربط التدين بالمنظومة التربوية، من دون إغفال ما ورد في كتابه **العقد الاجتماعي** (1762)، حيث يرسم روسو في الفصل الثامن من الكتاب الرابع المبادئ البسيطة للدين في علاقتها بالمجال السياسي، حيث ينبغي أن تكون عقائد الدين في نظره بسيطة ودقيقة وقليلة ومن دون شروح ولا تعليقات. إن وجود المقدس في نظره مؤكد بالرؤية والوجدان، إضافة إلى الثواب والعقاب، ومبدأ استبعاد التعصب الديني، وما عدا ذلك يُترك في نظره - كما نتبين ذلك في كتابه وباقي مؤلفاته - لتقويم المواطنين الحر.

نقرأ في صفحات **دين الفطرة** لروسو معطيات مستلة من العقيدة المسيحية، خصوصًا في صيغها البروتستانتية، وهي تبرز في أغلبها بساطة الإيمان وغياب الطقوس، الأمر الذي يكشف صور التحول الكيفي الذي بلوره الإصلاح الديني، ورتبت ملامحه العامة العقيدة البروتستانتية وهي تُحوِّل الطقوسي في المسيحية إلى أخلاق الضمير، رامية بذلك إلى رفع مكانة الفرد وحريته واستقلاليته.

يؤسس الدين المدني (دين الفطرة) على قاعدة كبرى، تروم في معطياتها الحدسية والتأملية تجاوز أدبيات السكولائية، وجدالات اللاهوت المسيحي، لتصنع بعض معالم الرؤية الحداثية للدين في مجتمع جديد. وتشكّل خيارات فلاسفة الأنوار على الرغم من تعددها وتناقضها، بمقدماتها الكبرى في المعرفة، المستندة إلى مكاسب الفلسفة الحديثة، ومقدمات المنزع الوضعي في النظر إلى التاريخ والسياسة والمجتمع، أبرز دعائم هذا الخيار في النظر إلى الإيمان، ودوره في حياة الفرد وأنظمة المجتمع.

صحيحٌ أن خلفيات التصور الروسوي للدين في كتاب **إميل** موصولة بنزعته الرومانسية، ذات الأفق الأخلاقي المؤَسِّس، انطلاقًا من تمييزه بين الطبيعة والثقافة، وصور حنينه للطيبوبة والبساطة كحالين مرادفتين للطبيعة الإنسانية. إلا أن الطابع المركب والمتناقض لخطاب القس يجعله مرتبطًا، في بعض جوانبه، بمعطيات الكتاب الرابع في **العقد الاجتماعي** الذي خصصه روسو لـ «الدين المدني». وما يمنح التصور الروسوي من الدين المدني في نظرنا قوة، هو استناده في بناء هذا التصور إلى مبدأين موصولين بالطبيعة الإنسانية: مبدأ الحرية ومبدأ التطلع نحو الكمال؛ إذ تشكّل ملكة السعي نحو تَمَلُّك فضيلة الكمال نزوعًا بشريًا فطريًا يتيح للإنسان تجاوز عزلته، فيصوب جهده نحو بناء المجتمع والتاريخ.

يعي العروي جيدًا أن مواقف روسو من الدين والمعرفة والتقدم مركَّبة، ومتناقضة أحيانًا، وهو يشير في سياقات مختلفة من مقدمته إلى الطابع المعقد والمختلط لجوانب من فلسفته. فهل يمكن القول إن هدفه من تمرين الترجمة المُنجز في عمله هذا يتجه إلى الدفاع عن المنظور الروسوي للدين الذي يلح على بساطة التدين وفطرته؟

يمكن أن نشير في سياق التفكير في السؤال السابق إلى أن الحديث عن عقيدة القس، ضمن فلسفة سياسية رومانسية مُؤسسة على مفردات المنظور السياسي الليبرالي، في لحظة من لحظات بنائه منظوره العام في موضوع السياسي ومجاله، وكذلك محاولته رسم صور من معالم تقاطعه مع المقدس، يضعنا أمام بعض أوجه الخلفيات المرتبة لملامح العلمانية في الفلسفة السياسية الحديثة.

تندرج مفاهيم معينة، من قبيل الفرد والضمير والطبيعة والمجتمع والبساطة ونفي التعصب، في السجل النظري للتحديث السياسي، حيث يؤلف مجموع المفردات السابقة ما يمكن إنزاله بمنزلة قاعدة مركزية في المنظور الفلسفي الحداثي. من المؤكد أن الإشارات والتلميحات التي وردت في تقديم المترجم، إضافة إلى نص روسو في مجموعه، مفيدةٌ في باب توسيع دوائر الجدل في شأن الموقف من الدين، وأن العروي يرغب في تعميم ذلك كله. إلا أنه يجب أن نحترس من مجرد الاكتفاء بما ذكرنا، فالعروي ينبهنا بعبارة صريحة إلى أن ما هو قوي في نص روسو يتمثل في إبرازه الضمير- ضمير الفرد الحر- وإلحاحه على الصدق والصراحة في باب الإيمان. ثم يضيف موضحًا أن أحاديث القس الجارية بلسان روسو عن الدين الفطري وطبيعة الإيمان لم تكن تعالج موضوعًا مجردًا عن الدين، إن موضوعها المركزي هو الهم الديني، أي أسئلة الدين في مجتمعنا اليوم، وهي أسئلة متصلة بمواجهة تحديات توظيف المقدس في حاضرنا، ومرتبطة أساسًا بمشروع توطين الحداثة في فكرنا المعاصر.

خاتمة

وضعنا، في بداية هذا الكتاب، ثلاث شذرات مستلة من سياقات نظرية وتاريخية مختلفة. وضعناها قصدًا وعنوة، وأردنا أن تكون في فاتحة بحثنا بمنزلة دليل موجه، يضعنا أمام أبرز المسائل التي حاولنا الاقتراب منها في عملنا. فنحن نعتقد بحاجة حاضرنا إلى المكاسب الفكرية التي بلورت أعمال سبينوزا، ولا سيما في مستويات دفاعه عن العقل والحرية. بلورت فلسفته جملة من الاقتناعات والمبادئ التي نعتقد أنها تمكننا من الاقتراب من أسئلة مجتمعنا، وتؤهلنا لمواصلة الجهد في باب الدفاع عن الحرية في جميع صورها، بما في

ذلك حرية العقيدة والمعتقد، في ضوء الملابسات التاريخية الموصولة بحاضرنا ومستقبلنا.

استحضرنا أيضًا جملة العروي المكثفة، والمستلة من مقدمة ترجمته نص روسو في موضوع الدين الطبيعي، بهدف التخلص من الجدل اللاهوتي الذي تزداد مساحته اتساعًا في محيطنا الثقافي. في بسط العقيدة والإيمان الطبيعي، اعتمد روسو على ما يسهّل تحويل تجربته الوجدانية في الإيمان إلى أداة لبناء فعل بسيط، قادر على التوفيق بين العقل والوجدان، مستهدفًا بعبارة العروي، تحقيق نوع من الطمأنينة للفرد، والوحدة والاستقرار للمجتمع. ووضعنا فقرة هشام جعيط، التي تحمل دعوة إلى لزوم التفكير في تجاوز مآزقنا وأزماتنا، بصورة تختلف عما اعتدناه في السابق، من اللجوء إلى الأجوبة الجاهزة والقناعات السهلة. فهذه الخيارات، في نظره، تعكس جوانب من بؤسنا الفكري القائم في عمليات استسهالنا النظر في ما يواجهنا اليوم من إشكالات، سواءً في السياسة أم في مجال إصلاح الذهنيات.

شكّلت الشذرات التي علقناها في مدخل هذه الدراسة، مفاتيح سمحت لنا ببناء المسعى النظري الذي ركّبنا جوانب منه في فصلنا، في حدود ما يسمح به الوقت ويتيحه الجهد الفردي. يندرج إبرازنا، في محور دراستنا الأخير، مطلب حرية العقيدة باعتباره أحد المداخل الملائمة للإصلاح الديني، ضمن تصوُّر بدا لنا فيه أن الإصلاح الديني أقرب السبل إلى تحرير الدين من التيارات التي تتلاعب بمبادئه وقيمه. إضافة إلى ذلك، تنطلق المقدمة الكبرى لهذا التصور من مبدأ عام يسلّم بأهمية المقدس والروحي في حياة الإنسان، بمعايير التاريخ وقيَمه. وإذا كنت قد أدركت، في غمرة انخراطي في كتابة هذه الدراسة، أنني أواجه صور توظيف الإسلام باعتبارها من أهم تحديات حاضرنا السياسي وأبرزها في أغلب البلدان العربية[38]، فإنني أستطيع فهم لماذا حضر ويحضر فعل تحرير الدين لازمةً في ثنايا هذا البحث. كما انتبهت إلى صعوبة المعارك المرتقبة في مجالنا الثقافي، وضمن هذا السياق أواصل التساؤل عن السبيل إلى تحرير الإسلام من سطوة المتلاعبين به.

---

(38) كمال عبد اللطيف، الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، بحوث ودراسات؛ 61 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013).

الفصل الرابع

التعددية المواطنَة في الانتصار لقيم التحديث السياسي

«إن نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز كيانها القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي بالمعنى الدقيق، وفي نفس الوقت، لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة، كما أنها تضعف الكيان دون أن تضمن بالمقابل حرية الفرد. هذه خلاصة تجربة دامت أكثر من ثلاثة عقود ولا أظن أن أحدًا يجادل فيها. إذن، ما الفائدة في التخوف من متوقع لا يمكن بحال أن يكون أسوأ من الواقع؟».

عبد الله العروي

يُعدّ البحث في الإثنيات والأقليات موضوعًا جديدًا في البحث الاجتماعي في الجامعات ومراكز البحث العلمي، الغربية منها كما العربية، مع امتياز الأسبقية التاريخية لمجتمع المعرفة في البلدان المتقدمة، مقارنة بواقع المعرفة بالإنسانيات في مجتمعاتنا[1].

(1) انظر: كمال عبد اللطيف، «تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي: الشروط المعرفية والتاريخية،» في: كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999)، ص 23-50.

يرتبط هذا الموضوع، بحسب ما يمكن استخلاصه من تجارب التاريخ الحديث والمعاصر، بأسئلة الدولة والمجتمع في قيامهما وتطورهما المتواصلين، وبقضايا الاندماج الاجتماعي في الدولة الوطنية الحديثة، حيث تمارس الدولة الوطنية في الأزمنة الحديثة عمليات في التوحيد والتنظيم المجتمعيين، الخاضعين لسلطة مركزية أو ما يعادلها في المجتمع.

يمكن النظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، ترى فيه أفقًا لدراسة الأبعاد المختلفة لانعدام المساواة وتفاقمها في المجتمعات العربية، ذلك أن التفاعل القائم بين صور اللامساواة المختلفة في مجتمعنا، سواءً كان بين المجموعات الإثنية والطائفية أم التفاوت بين الجهات في داخل حدود الدول، معطيات تساهم في تأسيس فرص استخدام ما يعزز خطاب الإثنيات وتوابعه وفي تقويته. ويترتب عن ذلك أن الموضوع يرتبط كذلك بمطلب العدالة وتكافؤ الفرص، وبناء التوازنات في داخل المجتمع الواحد.

نشير هنا أيضًا إلى صور التوظيف الكثيرة التي تتم، سواءً باستحضار الموضوع أم تغييبه، لتسخير التغييب أو الاستحضار لإصابة أهداف محددة، الأمر الذي يضفي عليه من الناحية النظرية كثيرًا من الغموض والالتباس، ويجعلنا نشعر بأن البحث الاجتماعي في الإشكالات السياسية والاجتماعية المرتبطة به يحتاج إلى يقظة مضاعفة. ومن هنا بالذات تأتي أهمية الأسئلة التي يثيرها اليوم، في سياق التحولات الجارية في المجتمعات العربية، مشرقًا ومغربًا.

يمكن أن نضيف إلى الاحترازات السابقة أن المقاربات التي تتجه إلى الإحاطة بالموضوع تنحو مناحي مختلفة، يقترب بعضها منه ومن مفاهيمه بآليات البحث الأنثربولوجي، و يحاول بعضها الآخر فهم إشكالاته، انطلاقًا من المقاربة السوسيولوجية. إضافة إلى ذلك، نلاحظ طغيان المقاربات السياسية التي تضع يدها على جوانب عدة من إشكالاته، مستهدفة الإعلان عن مواقف وخيارات سياسية.

ينتابنا، ونحن نواجه الأسئلة والقضايا الكثيرة التي يطرحها الموضوع في وضعنا التاريخي المتسم بالانتعاش الملحوظ للخطاب والدعاوى الإثنية والطائفية، شعور يعزز عندنا الخوف من عودة المجتمعات العربية إلى مرحلة

ماقبل نشوء الدولة الوطنية، وكأن العقود التي مرت منذ استقلال هذه المجتمعات لم تُمَكِّن أنظمتها السياسية من ترسيخ آليات التوحيد والاندماج المطلوبين في الدولة الحديثة.

نلاحظ، في الآونة الأخيرة، تسيّد عمليات استقطاب سياسي في أغلب المجتمعات العربية، تُستخدم فيها آليات معينة لمَذْهَبة الصراعات وتوظيف الطوائف، بل استعمال الزوايا أيضًا، ليبرز هذا بوضوح عدم قدرة هذه المجتمعات ونخبها وأنظمتها السياسية، على تخطي نظام الدولة السلطانية وما يرتبط بها من مِلَل ونِحَلٍ[2].

تضاعفت، في السنوات الأخيرة، عمليات التوظيف السياسي للقبيلة والعِرق الدموي والمعتقد المذهبي، لتصنع حسابات مذهبية وطائفية يمكن أن تُدرج كشبيه لما كانت تقوم به الدول الاستعمارية في زمن الحماية والاستعمار، حين كانت تعمل على تجييش الأقليات بل وصناعتها أحيانًا، لتفكيك الأنظمة السياسية القائمة وتحويلها إلى أقاليم تحكمها عائلات، الأمر الذي يسهّل إمكان مواصلة هيمنتها عليها[3].

يضعنا الانفلات الإثني، وشمل اليوم بلدانًا عربية عدة في المشرق والمغرب، أمام وضع يُفْضِي إلى تفتيت الدولة، ويمارس في الآن نفسه عملية تقويض مقومات المجتمع. كما يضعنا أمام انعدام قدرة الدول القائمة على مواجهة تحديات التنمية وأسئلة الإصلاح السياسي الديمقراطي. وقد ترتب عن الضربات القوية التي نزلت بالدولة في أغلب المجتمعات العربية، نتيجة الأوضاع التي تلاحقت في العقود الأخيرة من القرن الماضي، ما ضاعف هشاشة جسمها المتمثل في أنماط تسلطيتها، والمتمثل أيضًا في عجزها عن بناء شرعية مكافئة لتطلعات مجتمعها

(2) انظر: كمال عبد اللطيف، «ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى،» في: إدريس لكريني [وآخرون]، **أطوار التاريخ الانتقالي: مآل الثورات العربية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 31-64.

(3) نشير هنا إلى موقف الحركة القومية العربية من اتفاقية سايكس - بيكو، وموقف الحركة الوطنية المغربية من الظهير البربري.

ونخبها، من دون إغفال علاقة ذلك كله بطبيعة الصراع الدولي والإقليمي القائمين في المشرق العربي، منذ ما يقرب من قرن من الزمان.

ضمن الشروط التي أشرنا إلى بعضها بصورة مختصرة في الفقرات السابقة، يتصاعد الخوف ويحتدم الصراع، وتسقط الشرعيات الناشئة في عقود الاحتلال الأجنبي، والتي تواصلت في العقود الأولى للاستقلال، لنعود في أغلب المجتمعات العربية إلى نقطة الصفر في السياسة والمجتمع. فكيف حصل هذا؟ وما هو السر في عدم قدرة الأنظمة السياسية العربية ومعارضيها على المحافظة على مقومات الدولة؟ ولماذا لم يحصل الاندماج المطلوب في المجتمع؟ ولماذا عجزت الأنظمة السياسية العربية، بأشكالها المختلفة، عن مواجهة التحديات التي تعترضها؟

نطرح هذه الأسئلة لأنها ترتبط بموضوعنا، ولأن مجتمعنا كما المجتمعات البشرية الأخرى اندلعت فيه - في السنوات الأخيرة - مجموعة من الانفجارات السياسية عجّلت بإسقاط أنظمة مستبدة، وصار عرضة لجملة من التداعيات التي تمكّن مكبوت الأوضاع من العودة أو الاستعادة، بهدف التسخير الذي يستهدف غايات مُحدَّدَة، مثلما هي عليه الحال اليوم في أغلب المجتمعات العربية.

من أجل الاقتراب من موضوعنا بصورة أدق، سنحاول تقديم بعض الأوّليات النظرية العامة التي توجّه نظرنا في الموضوع، وتجعلنا نمسك ببعض مداخله وأبعاده. لننتقل بعد ذلك إلى بناء تشخيصات محددة تنقلنا من المجرد إلى العياني، من الأوّليات العامة إلى وقائع التاريخ والسياسة ومعطياتهما، لعلنا نقف في النهاية أمام جملة من الإضاءات المفيدة في باب فهم وتعقل ما جرى ويجري، والتفكير في كيفيات تجاوز أبعاده المقيَّدة مشروع تحديث المجتمعات العربية.

أولًا: أوّليات

تندرج الإشكالات المرتبطة بسؤال الإثنيات والطوائف في المجتمعات العربية ضمن السياق العام للأسئلة المرتبطة بالإصلاح والتحول الديمقراطيين في هذه المجتمعات، في أزمنة مابعد انفجارات 2011 وتداعياتها المتلاحقة. وإذا كنا

لا نقف في البحث الاجتماعي العربي، في الأغلب الأعم، على أعمال تهتم برصد بنية المجتمعات العربية وأشكال تطورها، فإننا نقف في مقابل ذلك على جملة من الأحكام والمواقف القطعية الموجَّهة إلى تعزيز تصورات سياسية محددة. نشير هنا إلى أدبيات التيارات القومية التي كانت تنظر إلى المجتمعات العربية بعيون ترى فيها مجتمعات مُوَحَّدة، على الرغم من أن أغلبية هذه المجتمعات لم تتمكن من تجاوز إرثها القبلي والطائفي والمذهبي(4).

تشكّل الملاحظات المستوعبة في التوطئة السابقة الإطار العام الذي ندرج في سياقه هذه الدراسة. وقبل تحليل موضوعنا، نقدم بعض الأوّليات النظرية العامة التي تسمح لنا بتنظيم مقاربتنا، وبناء أسئلتها ومحاورها، لعلها تسعفنا في وضع اليد على جملة من التشخيصات والمواقف.

1- الأولية الأولى

نفهم حضور المنزعين الإثني والطائفي في المجتمعات العربية من زاوية اجتماعية تاريخية مركبة، زاوية تسلِّم بأن لا مجتمعات بلا تعدد إثني، والمجتمعات العربية مكونة مثل باقي المجتمعات الإنسانية من أنساب مختلطة ومتباعدة. والمشكل الذي نواجه في موضوعنا يتحدد في العمق، كما أشرنا آنفًا، في إطار بناء نمط الدولة الحديثة في علاقتها بالمجتمع، وما يستلزمه ذلك من ثقافة سياسية جديدة وقوانين ومؤسسات. وضمن هذا التصور، نعتبر أن البروز المكثف للإثنيات في مجتمعاتنا يُعدّ عاملًا من العوامل المفسرة إخفاق الدولة الوطنية في بلورة وعي وطني جامع، لا يلغي التعدد بل يصهره في داخل هوية واحدة. كما يمكن أن نردّ تفكك المجتمع إلى احتكار كثير من الأنظمة السياسية العربية معايير الانتماء، ما يساهم في تهميش فئات وجهات عدة في المجتمع.

(4) نجد في منظومة الفكر القومي، خصوصًا في أجنحتها المحافظة، رفضًا كليًا للتعددية والتنوع، كما نجد محاولات للقفز على التنوع والتعدد في المجتمعات العربية تُستخدم فيها تسويغات لم تعد مقبولة بحكم طابعها القبلي والتعميمي، انظر: علي أومليل، «العروبة وحقوق الإثنيات،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر «العروبة والمستقبل»، دمشق، 15-19 أيار/ مايو 2010، ص 217-224.

ينبغي ألّا نغفل علاقة ما أشرنا إليه كله بما حصل في أزمنة الاستعمار، حين انتهج المستعمر سياسات تفكيكية لإضعاف تماسك المجتمع. تواصل الحال نفسه مع أنظمة مابعد الاستقلال؛ إذ تستمر أنظمة التسلط العربية في احتكار السلطة وتسخير مكونات المجتمع المختلفة التقليدية (القبائل والأخويات والطوائف) والحداثية (المؤسسات والأحزاب ومنظمات المجتمع المدني)، في عمليات تدبير المجال السياسي، لا بهدف توسيع درجات المشاركة السياسية، بل لترسيخ شرعيتها التسلطية، ولهذا الأمر توابعه في مجال محاصرة تحديث مجتمعاتنا.

نقرأ جوانب من معطيات ما أشرنا إليه في موضوع الصراعات الإثنية، في كلٍّ من السودان والعراق ولبنان والجزائر، على سبيل المثال، وهو صراع يتجاوز عمره اليوم ثلاثة عقود من الزمن، ويصنع في المجتمعات المذكورة صورًا من الارتباك والعنف لا حصر لها. كما تترتب عنه نتائج تؤدي إلى هدر موارد كثيرة، من دون أن ننسى آثاره السلبية التي تصنع هشاشة الدولة والمجتمع في البلدان المذكورة[5].

إن التوظيف السياسي الذي يُشغِّل اليوم، في قلب الثورات المشتعلة، مفاهيم ولغات النسب والأعراق، لا يُعنى بمسائل الاتساق النظري العقلاني، بل يتيح إمكان الاستفادة من كل ما يسمح بتحقيق مآربه وغاياته المصلحية والإثنية، خصوصًا أننا نواجه اليوم في أغلب الساحات العربية أطوارًا انتقالية، تسمح بإمكان السطو على ما تحقق من مكاسب الدولة الوطنية ومكاسب الحالة الثورية.

ساهمت الدولة التسلطية في العالم العربي في عملية إحياء الطوائف؛ إذ

---

(5) أبرز الباحث خليل أحمد خليل في دراسة مهمة الدور الذي أدته الطائفية في لبنان والمشرق العربي، ليصل إلى النتيجة الكبرى المتمثلة بلغته في اغتيال التمذهب للدولة، حيث استبيحت الأرض اللبنانية أمام إسرائيل، وتَمّ اغتيال الأهالي بالقصف والخطف والتهجير والقتل، كما تَمّ اغتيال الاقتصاد والمعرفة، وتغييب الولاء للوطن، وإبادة مفهوم المواطنة. انظر: خليل أحمد خليل، «العنف ورغبة التمذهب،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد 33 (1984)، ص 70.

عملت على تحويل نفسها إلى طائفة، الأمر الذي منح الطوائف شرعية وفجّرها في داخل المجتمع، كما عمل بعضها على استعمال الإثنيات في المؤسسة العسكرية لضمان استمرار ولائها. وفي العمليتين معًا، نواجه خللًا بنيويًا عميقًا، لأن الدولة الناشئة في المجتمعات العربية الحديثة لم تتمكن من وعي التحولات الحاصلة في المجتمع، فبقيت تحمل في شكلها الجديد ميراث المِلَل والنِّحل الموروث من أنظمة السلطنة العثمانية[6].

ينزع النظام الطائفي إلى إقامة دولة تسلطية، الأمر الذي تنتج منه حروب الطوائف في داخل المجتمع الواحد، فيصبح الوطن مهددًا في وجوده، ويجعل الطائفة المتسلطة عددًا أو قوةً تلجأ إلى الخارج لضمان استمرار جبروتها، على حساب مكونات المجتمع الأخرى. نتبين أمارات هذا التوصيف في أنظمة طائفية كثيرة في التاريخ، وما يجري اليوم في مجتمعاتنا ليس استثناء.

2- الأولية الثانية

لم تتشبّع المجتمعات العربية بقيم الحداثة والتحديث بما يُفضي إلى ترسيخ قواعد المجتمعات الحديثة، أي القواعد التي تهيّئ القوانين المساعدة في عمليات تنظيم المجتمع في مؤسسات وتنظيمات مدنية، لإشراك مكوناته المختلفة في بناء التحولات المساعدة في عمليات إعادة بنائه، سواءً في مستوى مجاله الجغرافي أم في مستوى قطاعاته في الإنتاج والعمل[7].

في الأولية الثانية، نزاوج بين مفهومي «الدولة الوطنية» و«المجتمع الجديد»، بحكم جدليات التفاعل القائمة بينهما والصانعة شروط تشكلهما المتكافئ، ولأن المزاوجة بينهما تتيح لنا عدم إغفال أدوارهما المتداخلة في موضوعنا.

تقوم الدولة الوطنية الحديثة على مجموعة من الأسس يصعب الفصل بينها،

(6) انظر: خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، الفصل الأول، ص 41-70.

(7) انظر: عبد الله العروي، عوائق التحديث، تعقيب عبد المجيد قدوري ونور الدين أفاية، سلسلة محاضرات الشهر (الرباط: اتحاد كتاب المغرب، 2006).

وعلى ثقافة سياسية جديدة تقر بأن المواطنة هي الهوية الجامعة، وهي تنظر إلى الفرد باعتباره مواطنًا بخلاف ماهيته في الطوائف الدينية والإثنيات العرقية. كما تقرّ بمدنية الدولة وضمانها حقوق الأفراد من دون نظر إلى أصولهم الدموية. يترتب عن ذلك ما يتيح حصول عمليات الدمج الاجتماعي والسياسي لجميع جماعات المجتمع، فيحصل ولاء الأفراد لرموز الوطن ومؤسساته، ما يساعد في ترسيخ الشرعية السياسية؛ إذ تُوكَلُ للدولة مسألة حفظ الأمن الداخلي والخارجي، وتدبير إشباع الحاجيات الأساسية للسكان(8).

تعفينا دروس التاريخ ومكاسبه، عندما نستعين بها، من الخوض في كثير من أشباه المشكلات أو المشكلات العارضة التي يمكن أن تطرح في ظرفيات محددة، من قبيل الظرفية المواكبة لمشروع التحول القائم اليوم في أغلب المجتمعات العربية. فمن المؤكد تاريخيًا أن الدور المهم الذي أدّته الدولة الوطنية، الدولة الأمة، في صهر الإثنيات والأعراق، ببناء فضاءات سياسية مشتركة وتركيبها، أوقف مسلسل العودة إلى التشبث بالأصول، ومبدأ تركيب الأصول المفترضة. عَوَّض التعاقد الإرادي العقلاني والتاريخي بمزاياه ومكاسبه، المتمثلة في الحوار والتوافق المساعدين على إنجاز ما يحقق تبادل المنافع والخيرات، والانخراط في بناء الحاضر المشترك، وفق معايير سياسية، عَوَّض عملية الاستنجاد بالأصول العرقية، فلم تعد آلية الانتماء الدموي الوسيلةَ الوحيدة لتحقيق الأهداف والمصالح التاريخية والأمنية، بل أصبح التعاقد الإرادي التاريخي من أفضل السبل المساعدة في عملية بناء تاريخ مشترك. وكشف هذا الاختيار الذي بلغته المجتمعات البشرية، بعد تاريخ طويل من الصراع القبلي، عن كثير من الحس النقدي والتاريخي، وساهم في حلّ كثيرٍ من إشكالات المجتمعات في التاريخ.

---

(8) كتب غسان سلامة تقديمًا للقسم الأول من الجزء الأول من كتاب **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، أبرز فيه أهم خلاصات المقالات التي يتكون منها القسم الأول في هذا الكتاب، وموضوعها الدولة والأمة. وعمل على عرض جوانب من الأطر النظرية والمرجعيات المعتمدة فيها. انظر: غسان سلامة [وآخرون]، تحرير، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ج 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 13-26. كما يمكن مراجعة المقالة الأولى في الكتاب المذكور، وهي لإيليا حريق، وعنوانها «نشوء الدولة في الوطن العربي»، ص 27-48.

3- الأولية الثالثة

نقرأ إشكالية التعدد ضمن تصور يعتمد موقفًا محددًا من موضوع ثلاثي الأبعاد، يتعلق الأمر بالمجتمع ودرجات تماسكه واندماج مكوناته، والدولة وقدرتها على الضبط والتدبير القانوني والمؤسساتي، ثم العدالة وتُمَثُّل ما يسعف بضمان التوازن المتعاضد والانصهار، في أفق رفع التميز عن فئات المجتمع الواحد المختلفة وجهاته وأفراده.

في دراستنا هذه، نستعين بمكاسب نظرية العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة[9]؛ إذ تبلورت معطيات هذه النظرية انطلاقًا من استلهامها مطالب الفئات المهمشة والمتطلعة إلى تملُّك حقوقها المدنية في داخل المجتمع، إضافة إلى ارتباط الكثير من معطياتها بجوانب من تطلعات الشرائح الاجتماعية التي تعاني الظلم والتمييز وعدم المساواة. نستفيد، في السياق نفسه، من الجهد الفكري الذي اقترب من ظواهر التعدد الثقافي في المجتمعات الغربية وأميركا الشمالية. أثمر جهد الباحث ويل كيمليكا، في موضوع القوميات والتعدد الثقافي، جملةً من التصورات المرتبطة بأوضاع مجتمعية خاصة (المجتمع الكندي والسويسري)، إلا أن نتائج بحوثه يمكن أن تُسعِفَ ببناء تصورات مفيدة في باب مقاربة إشكالات التنوع والتعدد الثقافي في المجتمعات العربية[10]. وعندما نتحدث عن إمكان الاستفادة من نماذج مجتمعات التعدد الثقافي واللغوي، فإن ما نرومه أولًا من هذا الإقرار هو الإشارة إلى أن لإشكالات حاضرنا ما يماثلها في مجتمعات أخرى، وأن مسألة إيجاد حلول تاريخية وسياسية لها مسألة مؤكدة، شريطة تجاوز المنظور الضيق الذي يحوِّل قضايانا في السياسة والتاريخ إلى أقدار لا مخرج منها. إضافة إلى ذلك، نريد الإلحاح هنا على أن مبدأ الاستفادة من العام والمشترك في تجارب

(9) John Rawls, *La Justice comme équité: Une reformulation de théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme, textes à l'appui/politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2003).

(10) Will Kymlicka: *La Citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, textes à l'appui/politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2001), et *La Voie cannadienne: Repenser le milticulturalisme*, traduit de l'anglais par A. Robitaille (Montréal: Boréal, 2003).

مماثلة، لا ينفي مبدأ الاحتراز النقدي اللازم الذي يستحضر المسافات القائمة بين مجتمعاتنا والمجتمعات الأخرى في مجالات التاريخ والمجتمع وأنماط الوعي. فلهذه الْمُحَدِّدَات أدوارها الكبرى في عمليات إدراك بعض خصوصيات مجتمعنا، وهي تستدعي بالضرورة آليات منهجية معينة في بناء الظواهر وفي كيفيات النظر إليها.

يحضر مبدأ العدالة موجهًا رئيسًا في زاوية النظر التي فكرنا انطلاقًا منها في موضوع التعدد والتعددية الاجتماعية في مجتمعاتنا. صحيح أن الإشكال الذي نواجه اليوم في الحالة العربية تُحَرِّكُه مقتضيات متصلة بدوائر الصراع السياسي في الراهن العربي، المُثْقَلِ بخيبات متواصلةٍ في معاركه من أجل الإصلاح والتحديث، إلا أنه لا يمكن استبعاد مطلب العدالة ورفع التمييز في داخل المجتمع عند الاقتراب من الموضوع. وإذا كنا نؤمن بأن المواطنة حرية ومساواة، فينبغي ألا نغفل مسألة العدالة ونحن نقارب موضوعنا ونقترب منه، بحكم أن مبدأ التمييز بين مكونات المجتمع، فئاته وجهاته، يتضمن حيفًا وتهميشًا آن أوان وضعهما ضمن الأولويات المساعدة في موضوع النهوض بالمجتمع.

يؤسس مفهوم المواطنة الجامع الهوياتي الضامن استحضار التعدد بغيابه، ذلك أن ثلاثية مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات ومطلب العدالة تضعنا أمام كيفية أخرى في مشروع بناء مجتمع جديد تتقلص فيه حدود اللامساواة، وتتسع درجات المشاركة والتشارك في تدبير الشأن العام، الأمر الذي يقرّبنا من روح الموضوع، أي من سؤال الإصلاح السياسي والثقافي في المجتمعات العربية.

ثانيًا: تشخيصات أولى: معطيات ووقائع

في المدخل العام، قمنا بتعيين المجال الذي سينصبّ عليه اهتمامنا، وحُدِّدَت الأوّليات التي سَطَّرنا فيها الموجّهات النظرية العامة التي تتحكم بنمط الرؤية وآليات التحليل الذي سنعتمد. ونتجه الآن إلى إنجاز تشخيصات نتوخّى منها الإحاطة ببعض معطيات الظاهرة موضوع البحث.

نقوم أولًا بالوقوف على جملة من المعطيات والوقائع التي تقربنا من طبيعة

موضوعنا، ثم نصوِّب النظر بعد ذلك في عنوان ثانٍ نخصّصه لمعاينة بعض الأحكام والمواقف وتشريحها.

1- التعدد الإثني في العالم العربي - جغرافيا وتاريخ

نبدأ عملية التشخيص بالتوقف أمام بعض معطيات الراهن العربي، حيث سمحت التداعيات التي تلت انفجارات 2011 بعودة المكونات الإثنية إلى البروز، بعد أن بقيت عقودًا في حكم المكبوتة أو المُقنَّعة، لتستبعد كثيرًا من مظاهر التوحد والاندماج الحاصلة بدرجات متفاوتة في أغلب المجتمعات العربية، بل تعدى الأمر مسألة تَمَظْهُر التجليات الإثنية نحو بروز مكثف ومخيف لظواهر جهادية جديدة في قلب المكون الإثني والعقائدي، ظواهر تروم خلخلة المكاسب التحديثية المختلفة التي ركَّبتها نضالات جيلين كاملين في داخل المجتمعات العربية، حيث تتنافس اليوم الطوائف والجماعات الجهادية بأسمائها المختلفة لإعلان نهاية الأنظمة العربية، رافعة راية الجهاد ومُسلَّحةً بالشبان معصوبي الرأس لتحقيق «رسالة الله». نشير هنا، على سبيل المثال، إلى ما يجري في العراق والشام، حيث نجد في جوار داعش، دين النصرة، وعصائب أهل الحق ...إلخ ونجد في قلب هؤلاء تنظيمات أخرى من دون تسميات معلنة، ما دام الأمر يتعلق بإشعال الفتن باسم المذاهب والطوائف[11].

يمكن أن نبرز تجليات العنف في خطاب المجموعات التي ذكرنا، وذلك بالوقوف على بيان الخلافة الصادر في 29 حزيران/ يونيو 2014. حمل البيان عنوانًا يشير إلى أن هذا وعد الله، وتم فيه إشهار تنظيم جهادي يتوخى إعادة إنشاء دولة الخلافة انطلاقًا من العراق والشام. واستوعب البيان قوائم أعداء التنظيم جامعًا الشيعة والإخوان، ثم اليهود والمسيحيين، ومن أطلق عليهم اسم الديمقراطيين.

تكشف القراءة الأولية للمعطيات التي يتضمنها البيان ما يُظهر علاقته القوية بالوضع القائم اليوم في العراق، حيث نتبيَّن أنه يهدف إلى نوع من رد الاعتبار

(11) انظر بحثنا: «ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى»، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

إلى صور التهميش المختلفة التي أصابت المسلمين السنة منذ الغزو الأميركي للعراق، وما تلا ذلك من تمزيق لجغرافيا دجلة والفرات ومجتمعهما. ونكتشف، في سياق تطور ما يجري اليوم في سورية والعراق والمشرق العربي عمومًا، أن الموضوع مختلط ومركّب.

ما نريد إبرازه هنا، من خلال توقفنا السريع أمام ظواهر بعينها، هو أن المعطيات الإثنية والمذهبية المشتعلة اليوم بشكل بارز في المشرق العربي تتيح لنا التأكد أولًا من إخفاق التجانس المجتمعي المفترض في مجتمعاتنا، وإخفاق الأنظمة السياسية القومية في تحقيق مطلب الاندماج الاجتماعي في البلد الواحد، على الرغم من أن قادة الأحزاب القومية في هذه البلدان أنشأوا، في غمرة إعدادهم للمستقبل، قادة قوميين عابري الأقطار العربية المختلفة. إلا أنه لم يحصل في عقود حكمها لا الاندماج الاجتماعي الوطني والديمقراطي، ولا التواصل والتعاون القومي المنشودين في حدودهما الدنيا.

لتوضيح جوانب من واقع التعدد الإثني في العالم العربي، سنتوقف أمام مثالين من المشرق العربي، من دون أن يعني هذا نفي التعددية الإثنية عن بلدان المغرب والخليج. كما نريد الإقرار بأن تصورنا للتعدد الاجتماعي يستوعب أنماطه التقليدية والمصطنعة، كما يستوعب صوره المستخدمة في إطار الصراع السياسي المحلي والإقليمي والدولي. سنتوقف أمام المجتمعين العراقي واللبناني لاعتقادنا أن نمط التعددية الإثنية والمذهبية السائدة فيهما يُعتبر عنوانًا لنمط قابل للتعميم عربيًا، إذا لم نتمكن من إيجاد المخارج التي تسمح بتحديث المجتمعات العربية.

يقدِّم العراق عينة أنموذجية في مجال التعدد الإثني العربي، حيث يتمتع بتنوع عرقي وديني ومذهبي ولغوي، فنجد فيه، في جوار الشيعة والسنة، الأكراد والتركمان. كما نجد المسيحيين العرب وغير العرب، والإيرانيين والصابئة، واليهود والأرمن والشركس. ولن نتحدث هنا عن الخريطة الإثنية العراقية بلغة الأرقام والنسب، ولا بأحكام الأقليات والأغلبيات، بحكم إننا لا نتوافر على معطيات دقيقة في هذا الباب.

تأخذ الخريطة الإثنية والمذهبية في لبنان مواصفات أخرى، يجمعها مع

المثال الأول التعدد في صوره الكثيرة، حيث يشكل المسيحيون العرب (موارنة وروم أرثوذكس وروم كاثوليك وبروتستانت)، والمسيحيون غير العرب (الأرمن الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت)، إضافة إلى السريان واللاتين والأقباط كتلة سكنية وازنة. كما يستوعب المجتمع الدروز والعلويين (وأغلبهم من الشيعة الباطنية) والأكراد والترك.

يقدِّم التعدد الإثني في المجتمع اللبناني مثالًا في موضوع توظيف نمط التعدد لإصابة أهداف سياسية محددة، إذ تَم استغلال التركيبة الطائفية المعقدة من أجل تحقيق مصالح سياسية واقتصادية منذ القرن الثامن عشر، غير أن ذروة هذا الاستغلال برزت في الحرب الأهلية اللبنانية بين عامي 1975 و1990[12].

عندما نقوم بإبراز الطابع المركَّب والمتعدِّد لنمط تكوننا الاجتماعي والسياسي، فإن ما يترتب عن ذلك في تشخيصنا هو تنسيب الموقف المؤامراتي في تفسير جوانب عدة من المظاهر القائمة في مجتمعنا. فالطابع الانفصالي الذي مارسته الامبرياليات الغربية في موضوع تقسيم الجغرافيا العربية وتفكيكها، بتوسط آليات إثنية وعقائدية مختلفة مستهدفة خدمة أهدافها الاستعمارية، لا يمكن فصله عن البنية التاريخية المكونة لهذه المجتمعات[13].

نقرأ في البحوث والتقارير الصادرة في نهاية القرن الماضي معطيات عدة ترسم الفسيفساء الْمُشَكِّلَة بنية المجتمعات العربية. صحيح أن البحوث في هذا الباب نادرة[14]، وصحيح أيضًا أنها في أغلبها تعتمد منطق التعميم، إذ تهيمن على خطابها أحكام يجري تداولها من دون فحص نقدي أو احتياط منهجي.

---

(12) مسعود ضاهر، «الانغلاق الطوائفي وبعض مشكلات بناء الدولة في لبنان،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد 33 (1984)، ص 72.

(13) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 66-67.

(14) يعتبر العمل الضخم الذي أنجزه سعد الدين إبراهيم بعنوان **الْمِلَل والنِّحل والأعراق**، من الأعمال الأولى في هذا الباب، حيث استوعب جملة من المسوح والخرائط التي يمكن الانطلاق منها وتطويرها في ضوء متغيرات الراهن، انظر: سعد الدين إبراهيم، **الْمِلَل والنِّحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي**، ط 2 (القاهرة: مركز ابن خلدون، 1994).

يمكن أن نشير هنا على سبيل التمثيل إلى الحكم العام الذي يرى أن المجتمعات العربية تستوعب أكثرية مسلمة (سنة وشيعة)، لإبراز أن الهدف منه إخفاء أشكال التنوع العرقي والديني واللغوي القائمة في مجتمعاتنا. ولا شك في أن استمرار الإقرار به وتداوله يعكس وجهًا من أوجه وعي مغلوط لا يريد رؤية ما يجري في الواقع.

كان للحركات الوطنية والقومية في المجتمعات العربية المسوغات التي جعلتها تعمل على تعميم الموقف المذكور. وأمام النخب الجديدة اليوم مسوغات أخرى تتيح لها الحديث عن صور التعدد والتنوع المختلفة في المجتمعات العربية، ومن دون تفريط في الأهداف الوحدوية والتنموية التي تتطلع إليها[15].

لا يمكن فصل التعدد الإثني الذي شخّصناه في المثالين السابقين عن مظاهر التعدد وخرائطه في بلدان عربية عدة، وبدرجات من التفاوت، مؤكدة ومعبِّرة عن صور من الاندماج الاجتماعي وصور من نوعية حضور الدولة وسعيها إلى تدبير سياسي أكثر تشاركًا مع مكونات المجتمع المختلفة. كما لا يمكن أن نفصل صور الانفجار الطائفي الحاصل بعد الثورات العربية عن بنية التعدد الإثني في هذه المجتمعات، على الرغم من نفي الأنظمة السياسية لها وأحاديثها المضخمة عن الهوية الوطنية والقومية.

في أثناء تشخيصنا جوانب من وقائع التعدد في مجتمعاتنا، ينبغي ألّا نغفل أيضًا المستجدات التي يعكسها سعي بعض النخب إلى اعتماد أطروحات ومواقف تروم إطاحة الدولة المركزية تحت أسماء تخفي أكثر ما تظهر، فيتم التخلي عن المفهوم الوطني الذي أسس الدولة لمصلحة الفدرالية والفصل الطائفي، وسيلةً لمقاومة الإقصاء والتهميش، والوصول إلى مزيد من العدالة وحل للنزاعات الأهلية المشتعلة في أكثر من دولة عربيةٍ، في شأن مستقبل النظام السياسي. ولا شك في أن جوانب كثيرة من هذا الموقف تعكس نوعيات الحضور الإقليمي في المحيط العربي، كما تعكس بعض صور الصراع الدولي في العالم العربي.

---

(15) في موضوع مواقف الحركة الوطنية من الظهير البربري انظر: الحسن بوعياد، الحركة الوطنية والظهير البربري (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، 1979).

2- فشل الدول العربية في بناء الشرعية الديمقراطية

لا يمكن فصل مظاهر الانفجارات الإثنية الحاصلة في الراهن العربي عن سياق مابعد الثورات العربية، كما لا يمكن فصلها عن التحولات التي تجري في مجتمعنا في عقود مابعد الاستقلال، لأن المجتمعات العربية لم تتمكن من حسم الكثير من إشكالات مجتمعاتنا في السياسة والتاريخ والمجتمع. فنحن ما زلنا نعاين في واقعنا مظاهر مجتمعاتٍ مُفككة، وما زلنا نتطلع إلى بناء أنظمة سياسية قادرة على تدبير أشكال التحول التي أصابت مجتمعاتنا في عالم جديد. وإذا كان من المؤكد أن محيطنا الإقليمي يمارس، بصورة أو بأخرى، ترجيحًا معينًا لكثير من جوانب الإشكالات القائمة، فمن المؤكد أيضًا أن النظام الدولي يمارس بدوره، بعد استقلال أغلب البلدان العربية، مراقبة خاصة على جغرافيتنا، ويصنع من الوجود الإسرائيلي في فلسطين، وفي البلدان العربية الموارد الطاقية ذاتها، ما يشكّل القوة الأمامية لحضوره في المنطقة[16].

من المعطيات المختزلة في الفقرة السابقة، ينتج أن وضع الدولة والمجتمع في الراهن العربي لا ينفصل عن ثلاثة مكونات مركبة: إرث عصورنا الوسطى، وإرث السلطنة العثمانية، وآثار المرحلة الاستعمارية بمخلفاتها كلها وبالآثار المختلفة التي صنعت في حاضرنا، سواءً في فترات الاستعمار المباشر أم في العقود التي تلت حصول أغلب البلدان العربية على استقلالها السياسي.

تضعنا المعطيات المرتبطة بإخفاق الدولة العربية في مواجهة التحديات التي صادفتها بعد الاستقلال أمام قضايا معقدة ومركبة، وأمام مشروع إعادة تكوُّن الدولة في مجتمع جديد. بدأت معطيات اجتماعية تتبلور في النسيج الاجتماعي العربي، منذ قرنين من الزمان، وتتجاوز ما ورثناه من نظام الملل العثماني الذي سمح بالتعدد الطائفي، وما ورثناه أيضًا من تركة التنظيمات وأنموذج الدولة الوطنية. كما تشكَّلت ملامحها في زمن الاستعمار الغربي، ومن دون إغفال المكون التاريخي المحفوظ في سياقات الأزمنة، والمكون الجغرافي الذي تعاقبت فوقه

(16) سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، ص 65-66.

جماعات يصعب حصرها أو حصر مُخَلَّفاتها، الأمر الذي جعل الدولة العربية الناشئة تتأرجح في مظاهرها المختلفة بين نمطين من السلطة: النمط السلطاني ونمط الدولة الوطنية، مع محاولات جمع النمطين، الأمر الذي يجعلها عرضة للهشاشة والقصور.

لم ينجح العرب، برأي العروي، في ترسيخ كيان الدولة وتحويله إلى مجتمع سياسي. بقيت النظرة التي ورثها العربي عن الماضي عائقًا أمام بنائه كيانًا سياسيًا. كما لم يفتح المشروع القومي الطريق أمام إنشاء الدولة العربية الواحدة(17).

لم يحصل التفاعل المطلوب بين تطلعات النخب المجتمعية وطلائعها من جهة، والدولة الناشئة في مجتمعات مابعد الاستقلال من جهة أخرى، فاتجهت الأنظمة إلى بناء ما يُمكِّنُها من الاستمرار في السلطة بدلًا من مواجهة التحديَّات التي اعترضتها في موضوع الشرعية الديمقراطية وموضوع النهوض بالمجتمع. وعدَّد أحد الباحثين حصيلة أدوار الدولة في العالم العربي خلال القرن الماضي، موضحًا إخفاقها بعد تفكك السلطنة العثمانية وانتهاء الحقبة الاستعمارية، ومشيرًا إلى أن مظاهر الإخفاق تتمثل في عدم تمكنها من الاستمرار، وعدم قدرتها في الوقت نفسه على مواجهة التحديات التي تعترضها في داخل المجتمع. أما النتيجة الثانية فتتمثل في المعارضة الجديدة الأكثر حدة والأكثر تهديدًا للأنظمة السائدة، ويتعلق الأمر بالحضور والتوسع الذي عرفته التيارات الإسلامية في أغلب البلدان العربية. وتوقف الباحث أيضًا أمام نتيجة ثالثة، تشير إلى ما انتهى إليه الأمر في موضوع القضية الفلسطينية واعتراف الفلسطينيين والأنظمة العربية المختلفة بإسرائيل(18).

في موضوع الانفجارات الإثنية وتوظيفاتها المتنوعة والمرتبة إذًا، لا يتعلق الأمر بحدث طارئ، بل نقف أمام حوادث تعكس جوانب من معطيات اجتماعية

(17) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 170-171.

(18) انظر: غسان سلامة، «القومية العربية: موت أو تجدُّد،» أبعاد، العدد 3 (1995).

ثقافية قائمة، معطيات تختفي في غمرة مساعٍ تروم ترسيخها، لتعود إلى الظهور، مبرزة الطابع الانتقالي المتأرجح في مجتمعنا بين التقليد والتحديث، بين منطق العقيدة والقبيلة والطائفة، ومنطق المؤسسة والرأي ومقتضيات مجتمع المواطنة[19].

لم نستغرب كثيرًا عودة الإثني والطائفي إلى مجتمعنا، ذلك أن مفردة دولة في تاريخنا القديم ارتبطت في الأغلب بقبيلة أو نسب عرقي أو طائفة أو مذهب؛ إذ تقدِّم إلينا كتب التاريخ مصنفات تعنى بالدولة الأموية ودولة الخوارج... إلخ[20]. صحيح أن الدولة الإسلامية في تاريخنا مركّبة، تستوعب في مسارها أقوامًا وثقافات لا يجادل أحد في تعدد مكوناتها، كما أن فترات تفككها تشكل حقبًا تاريخية تفوق أزمنة انسجامها ووحدتها[21].

عندما نقف اليوم أمام ظاهرة الانفجارات الإثنية في صيغها الجديدة وأساليبها المستجدة في التجييش والعمل، وصور العنف المستخدمة في الخطاب والواقع، نكون أمام ظواهر لم تمكنًّا عقود من الاستقلال تحت سلطة أنظمة سياسية ناشئة من تجاوزها. فما يجري اليوم في سورية ليس غريبًا على بنية نظام يمارس السلطة من موقع طائفي، ويحكم بتوسط آليات حزبية مرتبة ومراقبة، ويوظف جوانب من شعارات المرحلة ورهانات الصراع الإقليمي، ولا يتردد في توريث السلطة بحسابات معَدَّة سلفًا. ولهذا ينخرط اليوم بعنف في أتون الانفجارات المناهضة له، مرتِّبًا أوراقًا يستخدم بعضها ويلوِّح بأخرى، في مقابل معارضة اعتادت أغلب فصائلها استخدام الآليات نفسها، الأمر الذي يخلق جحيمًا مركّبًا في داخل المجتمع.

ينطبق الأمر نفسه على ما جرى ويجري في العراق ولبنان وليبيا واليمن، ذلك أن الوضع السياسي في العراق يواجه بدوره تحديات اجتماعية وسياسية لا يمكن

---

(19) أومليل، ص 318-320، و Laurent Chabry et Annie Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient: Les Raisons d'une explosion* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

(20) العروي، مفهوم الدولة، ص 88.

(21) المصدر نفسه، ص 168-169.

فهمها من دون استحضار مساره قبل الاحتلال الأميركي وبعده. كما لا يمكن فصل النزوعات الإثنية في داخله عن إخفاق الأنظمة التي تعاقبت على حكمه، بما فيها النظام البعثي، في تحقيق الاندماج الاجتماعي. وإذا كان الوضع الإثني في العراق يتجه نحو ما هو أسوأ، فإن شعارات دولة الخلافة الإسلامية لا تُعتبر إلا أدوات تروم مزيدًا من تفتيته. ولا يختلف الوضع في لبنان في موضوع بناء الدولة عن مخلّفات النظام الطائفي وتوابعه، ويمكن أن نتأكد من ذلك في صور التغييب التي تمارسها الطوائف، إذ يطغى الانتساب والولاء للطائفة على صفة الوطن، الأمر الذي يؤدي إلى التباعد بين أفراد المجتمع، ويعمّق أزمة الدولة، وثمة علامات راهنة كاشفةً لما نحن في صدد توضيحه، إذ قامت الدولة الحديثة في لبنان على أساس توزيعٍ طائفي للوظائف السياسية والإدارية، أي لمناصب الدولة، الأمر الذي عمّق درجات التمييز بين المواطنين[22].

لن نواصل الحديث هنا عن مبررات ما حصل وعن مآلاتنا في الراهن، ذلك أن صور الانكسار والتمزق تضعنا اليوم في مواجهة أنفسنا بكثير من القسوة، خصوصًا أننا لن نسجن أنفسنا في حديث المؤامرة والتربص بثرواتنا وأمجادنا وحماية أمن إسرائيل، وهي المسوغات التي تستعاد بصيغ تكرارية في كثير من الأنظمة والتيارات السياسية العربية، ذلك أن البعض يستدعي مثل هذه المواقف لينفض يده مما حصل، فتكون قسوتها في نظرنا أعمق وأبلغ، لأنها تخاف الأوهام التي ركّبت بنفسها.

ثالثًا: تشخيصات ثانية: مواقف وأحكام

بنينا هذا العمل في محورين اثنين، أطلقنا عليهما تسمية واحدة تحيل فيهما معًا إلى عتبة المعاينة والرصد. يتعلق الأمر بتشخيصات تُعاين الوقائع والأفكار المتصلة بها. لم يكن اختيارنا اعتباطيًا، بل استعملناه لوعينا صعوبة الموضوع وتداخل معطياته، واخترناه بحكم أننا أضفنا إلى عتبة التشخيص في المحورين معًا مفردات تعيّن وجهةَ التشخيص في كل منهما.

(22) ضاهر، «الانغلاق الطوائفي،» ص 71.

حرصنا في التشخيص الأول على التقاط وقائع ومؤشرات، ونتجه في التشخيص الثاني إلى المعاينة النقدية لمواقف وتصورات في موضوع استحضار المكون الإثني والطائفي في دائرة المجتمعات العربية أو تغييبه. أتاحت لنا معطيات التشخيص التي بيّناها بصورة مكثفة في المحور الأول، التخلص من فكرة التجانس الإثني والمذهبي في مجتمعاتنا التي اعتادت أغلب التيارات القومية العقائدية الدفاع عنها، مغيبة في الآن نفسه معطيات التاريخ والتفاعل التاريخي والحضاري في الجغرافيا العربية. والصحيح أن دعاوى المشروع القومي الكلاسيكي استندت في مواقفها إلى معطيات الجدليات التاريخية التي واجهت في لحظات بنائها مقدمات الفكر السياسي القومي ومفاهيمه، ونقصد بذلك مخلفات سياسة التتريك ونتائج السياسات التقسيمية الاستعمارية، إضافة إلى استناد منظريها الأوائل إلى آليات المنزع القومي كما أفرزتها تجربة القوميات الناشئة في أوروبا في القرن التاسع عشر، حيث تشكّل الدولة الإطار الملائم لبناء الأمة سياسيًا.

ضمن هذا السياق، نريد أن نوضح أن التصورات التي نتجه نحوها في هذا البحث تحكمها مقدمات معرفية وسياسية مختلفة عن المقدمات التي وجّهت مواقف الحركات الوطنية في المرحلة الاستعمارية وطوال العقود الأولى للاستقلال، في موضوع الإثنيات والمذاهب وتعددها. يعزى السبب في ذلك إلى أن جيل المفاهيم السياسية الناشئ في نهاية القرن الماضي، الذي تَمّ إقراره واعتماده في المنتظم الدولي ومؤسساته، كما اعتمدته أغلب تنظيمات المجتمع المدني العربية، ساهم في محاصرة كثير من المواقف القطعية من التعدد الإثني واللغوي في مجتمعات بشرية جمة. كما ساهم في بناء مفاهيم وجملة من المسوغات التي تسمح بتطوير منظومتنا القومية، لجعلها قادرة على التفاعل الإيجابي مع متغيرات القيم في عصرنا، ومن دون أدنى تفريط في الطموحات السياسية والثقافية المختلفة التي نتطلع إليها (كالتحديث والتقدم والتواصل والتعاون)، على الرغم من انعدام النديّة والتكافؤ في آليات الصراع المختلفة ودوائره في العالم.

ينصب اهتمامنا في التشخيص الثاني على مسألتين اثنتين: نبرز في **الأولى**

أشكال التغييب التي مارستها منظومة الفكر القومي التقليدي على صور التعدد الإثني المكونة للمجتمعات العربية، ونقدِّم في الثانية جملة من المعطيات في موضوع الإقرار بأهمية ما سمّيناه التعددية **المُوَاطِنَة**، وهو مفهوم مركَّب نتصور أنه يمنحنا أفقًا في النظر يقربنا من تجاوز إشكالات رفض التعدد في مجتمعاتنا أو تغييبه.

1 - في نقد تغييب التيار القومي للتعدد الإثني

استند المشروع القومي في لحظات تأسيسه الأولى في منتصف القرن الماضي إلى ميتافيزيقا الأصل العرقي وشجرة النسب، فتحدث رواده عن تاريخ افتراضي لأمة قديمة منسجمة وموحدة. تغذت أدبيات التيار القومي العقائدي بروابط الدم والعرق والقبيلة، وتغنَّى روادها بكيان موجود ذهنيًا في صورة طوبى مُتَخَيَّلة. وبصرف النظر عن الجهد الذي بذله بعض القوميين في موضوع الأصول التي ذكرنا، بقي الفهم المتداول في موضوع المشروع القومي يدور حول أمة قائمة على الرغم من تربص الأعداء بها. «ظل فكرة شامية عراقية صحراوية»، بعبارة إلياس مرقص[23]. وبقي التاريخ في قلبها ومسارها ينبئ بوجود معطيات أخرى تحتاج إلى أنماط من التعقل، تتجاوز المفاهيم التي استقرت في الأذهان، لتمنع المشروع القومي من إعادة بناء أولياته في ضوء المتغيرات التاريخية الجديدة[24].

في وقت لاحق، بُذِلَ جهد نظري مهم حاول «توضيح أن الأمة مصالح عينية محددة، وكيان اصطناعي تدعمه معطيات التاريخ متى توفرت، ولا تقلل من إمكان تحققه عندما تغيب، ذلك أنَّ تَكَوُّن الأمة يتعلق في النهاية بجملة من العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية، في صورها الإرادية العقلانية الواعية»[25].

---

(23) هذه الجملة مستلّة من بحث يتناول بالدراسة فكر إلياس مرقص، منشورة في: **أنوال** (المغربية)، 19/ 3/ 1991.

(24) كمال عبد اللطيف، «في حدود الخطاب السياسي القومي، من الأزمة إلى إعادة البناء،» في: كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص47-66.

(25) الفقرة مستلة من بحث يتناول بالدراسة فكر إلياس مرقص، في: **أنوال**، 19/ 3/ 1991.

يَعكس الموقف المشار إليه في الفقرة السابقة ما يمكن اعتباره تصورات سياسية في موضوع إعادة بناء المشروع السياسي القومي في فكرنا. وتواجه هذه العملية التاريخية جملة من التحديات الجديدة، فرضتها تيارات الإسلام السياسي التي تصنع اليوم في أقطار عربية عدة مؤشرات جديدة تدفع القوميين بتياراتهم المختلفة إلى التصدي لها، في مواجهة ذواتهم ومجتمعهم أولًا.

تكشف التحديات الجديدة طبيعة التوترات والتناقضات التي ينبغي مقاومتها بالنظر النقدي، لبناء ما يمكن تسميته نقطة اللاعودة إلى أنظمة في الفكر وفي السياسة، لم تعد ملائمة لمقتضيات الزمن، أي بناء مرتكزات نظرية وتاريخية تمنح مشروعنا في النهوض أسسًا وقواعد تلائمه.

يحتاج المشروع القومي اليوم إلى نظام جديد في المعرفة ليتمكن من تجاوز أحكامه القبلية، ومواقفه المرتبطة بتصورات ومبادئ لم تعد منسجمة مع ثورة المعرفة وتحولات القيم في عالمنا، وفي العالم. كما يحتاج إلى سد ثغراته الكثيرة في المعرفة والتاريخ، وفي النظر إلى المستقبل[26]. وإذا كانت تجارب حكم بعض الأحزاب القومية في المشرق العربي عملت على تحويل العروبة إلى منظومة شمولية معادية للديمقراطية، وما تستوعبه من مفاهيم، كالحرية والتداول والمواطنة وحقوق الإنسان، أدركنا مآزق العروبة في التاريخ، وأدركنا في الوقت نفسه أن الانفجارات الاجتماعية التي تلاحقت في المجتمعات العربية مستهدفة تحرير العربي من الاستبداد، تساهم في الوقت نفسه في تحرير العروبيين الجدد من الأنظمة التي ترفع راية العروبة، وتخاصم الحرية ملحقة أعطابًا كبيرة بمشروع العروبة الديمقراطي، المنفتح على المكاسب الكبرى لعصرنا في المعرفة والسياسة.

لا يستطيع المشروع السياسي القومي استعادة عافيته في تصورنا إلا عندما يتمكن، كما أشرنا آنفًا، من استدراك ثغراته، والتحرر من مواقفه المتشبّعة بالأحكام العامة واللاتاريخية، لينجز ما يأتي:

---

(26) انظر: جورج قرم، «العروبة وصناعة التاريخ،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر «العروبة والمستقبل»، ص 363-384 .

- قراءة جديدة للتاريخ العربي، تتجاوز صور التمجيد المهيمنة على تصورنا لذاتنا وتاريخنا. ولن يتحقق هذا المطلب من دون تواصل مع مكاسب العالم المختلفة في المعرفة والتقانة والتقدم.

- التصدي للتوترات المذهبية المختلفة التي تتجه إلى تفكيك مكونات المجتمع العربي، ولا سيما في الشام والعراق. ولن يحصل ذلك باستمرار تغييب التعدد الإثني والمذهبي واللغوي، بل الإقرار به، وتأكيد مسؤولية الدولة في تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي، وضمان التدبير التشاركي العادل بين فئات المجتمع وجهاته المختلفة[27].

2- التعددية الإثنية في الراهن العربي

شخّصنا، في الفقرات السابقة، جوانب من صور تغييب أغلب التيارات القومية مسألة التعدد في مجتمعنا. انعكس ذلك على طبيعة الأنظمة السياسية في المشرق العربي، ولا سيما الأنظمة التي كانت تمارس السلطة باسم الوحدة العربية والمشروع القومي العربي. وعندما نواجه اليوم الانفجارات الإثنية المشتعلة بصور عدة في سورية والعراق، نستحضر نتائج العقائد والسياسات التي أغفلت النظر إلى مجتمعاتها، وبقيت تتغنى بأمة قائمة مندمجة، ودولة تدبر مصيرها السياسي وثرواتها. وعندما نتابع اليوم ما يجري في المجتمعات العربية، نلاحظ أننا أمام نهاية حلم؛ إذ أصبحنا في مجتمعات مفكّكة وأنظمة تابعة.

يمكّننا المنظور التاريخي للمشروع القومي من تجاوز كثير من المسلّمات التي بقيت عنوانًا للطوبى القومية، إذ يتيح لنا وعي أهمية التعدد والتنوع المشكِّلين نسيج مجتمعاتنا، وتعقُّل تركيبات مكوّناته المختلفة واستيعابها، الأمر الذي يتضمن وعيًا جديدًا بمستجدات الديمقراطية والعدالة في ثقافتنا السياسية وفكرنا المعاصر[28].

---

(27) كمال عبد اللطيف، «العروبة والتحديث السياسي،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر «العروبة والمستقبل»، ص 405-428.

(28) كمال عبد اللطيف، «الحداثة والفكر التاريخي،» في: كمال عبد اللطيف، مجتمع المواطنة =

يقوم تصورنا للتعدد اليوم على ثقافة سياسية جديدة تُقِرُّ به أولًا، ولا تغيِّبه أو تنفيه لحساب منطق إثني يتلفع بأردية المشروع القومي. إن الكيان الجامع الذي نتطلع إليه، أو المجتمع الجديد والدولة الوطنية أو المجتمع العربي والدولة القومية، مشروع يخص مكونات المجتمع كلها مهما تنوعت وتعددت أصولها العرقية، يغذّيه الوعي الجديد الذي نفترض أن يكون مواكبًا له، أي الوعي بالأفق الديمقراطي والتداول على السلطة(29).

ينبغي ألّا يُفهم مما نحن في صدد الإقرار به وتوضيحه في هذا السياق إلا أمر واحد، يتعلق بمسعانا الهادف إلى تجاوز حالة الانكفاء الإثني، الحاضر والمستحضر والموظف بغاية تفكيك مجتمعاتنا، والرجوع بها إلى مرحلة ماقبل الثقافة والنظام والسياسة والإنتاج، إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع، وهي حالة العنف الأعمى المتفشية اليوم في مجتمعاتنا وأنظمتنا السياسية. لا يمكن تجاوز هذه الحالة البائسة والأنانية إلا بتخطي الإثني والعقائدي نحو السياسي، أي نحو مجال النسبي والتاريخي والتعاقدي، أي نحو المشروع السياسي الديمقراطي الذي يأخذ بمبدأي التشارك والتداول في إطار التعاقد، ويعتمد نظام القوانين والمؤسسات بدلًا من العشائر والطوائف والمذاهب المغلقة(30).

خاتمة

لم يعد ممكنًا اليوم العودة إلى نظام الملل والنحل بأسمائه الجديدة، بحكم أن انخراط مجتمعاتنا في التمرس بقواعد المجتمعات الجديدة وتنظيماتها، منذ ما يزيد على قرن من الزمن، ساهم في بلورة روافع مجتمعية نحن مطالبون بالمحافظة عليها وتطويرها، للتمكن من جعلها روافد مساعدة في عمليات إعادة بناء مجتمعاتنا. أما صور التوظيف الإثني المختلفة الحاصلة في الراهن العربي،

= ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي، بحوث ودراسات؛ 54 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 143-162.

(29) أومليل، ص 321-323.

(30) خليل، ص 68-69.

فتستعمل منطقًا يعادي المجتمع والدولة وجوامع الحياة المشتركة المختلفة، الأمر الذي يؤكد حاجة مجتمعاتنا إلى استيعاب قيم التحديث السياسي.

حاولنا في محاور هذه الدراسة محاصرة بعض أحكام التيار القومي في موضوع قفزه وتعاليه على التعدد الإثني القائم في بنية المجتمعات العربية. وأشرنا، في الآن نفسه، إلى علاقة الأنظمة السياسية العربية بجوانب من الانفجار الإثني الحاصل اليوم، بحكم أن تسلطيتها وعدم قدرتها على تحقيق مطلب الاندماج الاجتماعي، وتهميشها الإثنيات المختلفة في داخل مجتمعاتها، راكم أخطاء عدة ترتب عنها ما نراه اليوم من عودة مخيفة إلى مجتمعات من دون قيم سياسية، يحكمها نظام لا علاقة له بمكاسب الفكر السياسي الحديث وقيمه المعتمدَة في تدبير الحياة المدنية.

سهّل إخفاق الدولة العربية الجديدة في تَبْيئة قيم التحديث، واستمرار عملها بآليات انتقائية في التدبير السياسي مع تغليب النزعات التسلطية والعنف، إمكان توظيف مفاهيم وآليات لا علاقة لها بنظام الدولة الوطنية الحديثة. ضمن هذا السياق، نعتبر أن لا خلاص لنا من فتن الطائفية والإثنيات في مجتمعاتنا إلا بمزيد من توسيع مجالات قيم التحديث والمشاركة السياسية، بالصورة التي تعزز أواصر الاندماج المطلوبة في مجتمع حديث ودولة مؤسساتٍ قادرة على تنظيمه. ولا بدّ من التوضيح هنا أيضًا أننا عندما نتحدث عن ضرورة استحضار الحداثة ومقدماتها عند التفكير في الخيارات القومية العربية، فإن ذلك لا يعني ولا يفيد أننا ندعو إلى نسخ تجارب بعينها، قدر ما يعني الاستئناس بتجارب محددة في التاريخ، ومحاولة إبداع الوسائل الذاتية القادرة على استيعاب كل ما هو مفيد في مسارها السياسي وترسيخه.

ننطلق في ما نحن بصدده في نهاية هذا البحث من الإقرار بأن الخصوصيات التاريخية لا تستبعد إمكان الاستفادة من تجارب التاريخ، تجارب الأمم والشعوب الأخرى، شريطة امتحان مكاسبها ومآثرها في ضوء مطالب وأسئلة واقعنا؛ إذ تُمَكِّننا تجاربهم من بناء الحلول المطابقة لجوانب من تحولاتنا الجارية بدورها في التاريخ.

تزداد أهمية هذا الموقف عندما نكون مقتنعين بأن مرجعياتنا التاريخية وتجاربنا في العمل السياسي لم تنتج - لأسباب تاريخية وموضوعية - معطيات في ممارسة العمل السياسي قريبة من تجارب الحكم الديمقراطي الحاصلة في التاريخ.

انطلاقًا من هنا، إيماننا بالحداثة السياسية يصاحبه إيمان مماثل بنظرتنا إلى هذه الحداثة من زاوية أنها أفق مفتوح على جميع ممكنات الإبداع الذاتي في التاريخ، فلا يمكن تصور إمكان تحقق الحداثة بالتقليد، بل إن سؤال الحداثة في أصوله ومبادئه العامة يُعدّ ثورة على أشكال التقليد المختلفة[31].

صحيح أننا انخرطنا قهرًا في التعلم من مكاسب مجتمعات سبقتنا في هذا المضمار، وأن زمن تعلمنا واكب فصل بلداننا عن السلطنة العثمانية ودولة الخلافة، كما واكب أزمنة الحماية والاستعمار، إلا أنه فتح أمامنا بمنطق التاريخ أبواب عوالم جديدة، عملنا على تكييف وملاءمة تاريخنا ومجتمعنا وثقافتنا معها، بكل ما يتطلبه الأمر من عدم التفريط بكل ما يمكن أن يؤهلنا مجددًا للتنافس على الخيرات في العالم، وصناعة التقدم في جوار المجتمعات الأخرى.

يتيح لنا الاقتناع بالمبادئ الكبرى، ناظمة المشروع الفلسفي الحداثي، في النظر إلى الإنسان والتاريخ والمعرفة، إطارًا مرجعيًا جديدًا للتفكير في حاضرنا ومستقبلنا، بصورة مختلفة عن سقف العقائد التقليدية المهيمنة على ذهنياتنا وعلاقاتنا الاجتماعية والسياسية والتربوية، ويتيح لنا إمكان تأسيس المشروع السياسي الديمقراطي، باعتباره مشروعًا تاريخيًا قابلًا للتطوير والتجاوز، اعتمادًا على مبدأ تدبير التوافقات السياسية التاريخية والعقلانية التي تطابق إشكالاتنا السياسية والتاريخية.

نفترض أن لا خلاص من الانغلاق الإثني والطائفي إلا بتوسيع دوائر التشارك في العناية بالشأن العام، ولا يمكن تحقيق ذلك من دون سيادة قيم المواطنة

---

(31) كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات) (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 13-51.

الهوية الجامعة، ذلك أنه يستحيل بناء الإنسان في ظل قيود الأعراق والمذاهب والطوائف.

تُعدّ الديمقراطية الصيغة الملائمة لاستيعاب التعددية في أبعادها المختلفة، ومن حقنا أن نقول هنا إن مجتمع التعدد يثري في العمق حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إلا أنه في غياب الديمقراطية يبقى مصدرًا قويًا لكثير من صور التوتر في مجتمعاتنا. وما وقع في لبنان، ويقع اليوم في العراق وسورية، هو أكبر دليل على ما نقول.

إن تجدد الحديث عن الإثنيات واللغات والأقليات في الأوضاع العربية الراهنة، وهو تجدد ينتعش ويقوى بصيغ لا تساعد في استيعابه بالأساليب التاريخية والسياسية والثقافية الملائمة، أي بأساليب الوعي التاريخي القادر على التصالح الإيجابي مع مكوناته، والتسليم في الآن نفسه بالأهمية التاريخية والدور المُخْصِب للتنوع في التاريخ، يعني أننا فعلًا أمام عناصر تؤكد حاجتنا الفعلية إلى الحداثة السياسية، إلى التدبير التعاقدي الديمقراطي للسلطة، إلى فصل السلط وتوسيع دائرة الوعي بقيم المواطنة، بنبذ أخلاق القبيلة وأساطير أشجار النسب المفترضة والمتخيلة.

القسم الثاني

أزمات الفكر العربي

في الفكر واللغة والمفهوم

الفصل الخامس

أزمة الفكر العربي في التشخيص والمفارقات والتجاوز

«لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية ...إلخ لكن هذا الاستيعاب، مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال. كلما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل. وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هو وعي بنقص أو محاولة لاستدراكه بأسرع ما يمكن».

عبد الله العروي

«حين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، وبين الانطلاق في طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس».

هشام جعيط

تطلق مفردة الأزمة في التداول العربي في الأغلب الأعم بصورة اعتباطية، أي بصورة لا تساهم في ضبط المجال المأزوم والمتأزم وتحديده، بل يُراد

منها أن تكون مُرادفةً للكارثة، أي لوضع غير مرغوب فيه. وفي هذه الحال، تختلط العناصر الذاتية في التحليل بالمعطيات الموضوعية، الأمر الذي يؤدي إلى البلبلة الفكرية، ويُحوِّل الكلمات من أدوات للفهم والتواصل إلى أدوات للتشويش الفكري الذي لا يُسعف بتشخيص الظواهر واستيعاب المعطيات. ولتجاوز الاستعمالات المذكورة، نتجه في هذا العرض إلى التفكير في جوانب من تجليات الأزمة في الفكر العربي المعاصر، بهدف التفكير في كيفيات مغالبتها وتجاوزها. لكن قبل ذلك، لنتوقف قليلًا أمام كلمة «أزمة» وسياقات تبلورها في الفكر المعاصر.

ارتبط مفهوم الأزمة في الفكر المعاصر بالتحولات والثورات الكبرى التي قادت العالم نحو المجتمع الصناعي، وأشار إلى المرحلة الانتقالية في داخل هذه التحولات، حيث كانت الأزمة تُعيِّن ملامح التوتر التي تلحق أنظمة المجتمع والاقتصاد والثقافة، وتبرز في الإرهاصات التي تُعلن تشكُّل الملامح الأولى للتحولات التي تجعل الأنظمة المذكورة تتجاوز الأنظمة القائمة في مجتمعاتها.

نستشف ذلك في مؤلف بول هازار **أزمة الوعي الأوروبي 1680-1715**، حيث يعمل المؤلف على تحديد المعالم الكبرى للأزمة التي عصفت بأبرز مقومات المجتمع الكلاسيكي وأنظمته الفكرية. بيّن بول هازار كيف ساهمت أفكار القرن الثامن عشر في التهييء لميلاد مجتمع جديد، تحكمه مبادئ الحركة في مقابل الثبات والنسبي بدلًا من المطلقات، كما تحكم قيمه السياسية مقدمات العقل والحرية والمواطنة[1].

يشير مفهوم الأزمة أيضًا إلى الاختلالات في الأنظمة السائدة، وهي اختلالات موقتة وعارضة، تتولد في سياق تطور الأنظمة القائمة، حيث تنشأ مُمْكناتٌ أخرى تعيد بناء نظام العلاقات في داخلها، ضمن زمانية مفتوحة على التحول المتواصل.

يعبّر المحتوى الذي قدّمنا أعلاه عن معطيات تنتمي، كما أشرنا آنفًا، إلى

(1) Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (Paris: Fayard, 1961).

تاريخ تشكُّل المجتمع الصناعي في الغرب، ابتداءً من القرن الثامن عشر. إلا أن النقاش الذي دار في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، في موضوع «أزمة الحضارة الغربية»، فكر في الأزمة بالآلية الشمولية نفسها التي حددناها سابقًا، لأن الأزمة تقتضي العمل على إنجاز التجاوز والتخطي. إلا أن الاستعمالات الراهنة للمفهوم، خصوصًا في مجال البحوث التي استفادت من تطور آليات العمل الميداني، في مجال العلوم الإنسانية، أدت إلى التفكير في الأزمة وتجلياتها من زاوية نسقية مركَّبة. أصبح المفهوم، في تصور الباحث الفرنسي إدغار موران، يشكّل أداةً من أدوات مقاربة الظواهر بهدف تشخيص أبعادها المختلفة. ولم تعد الأزمة مرضًا أو عرضًا مرضيًا، بقدر ما تحولت، انطلاقًا من ارتباطها بالنسق العام للمجتمع والفكر، إلى مسألة حيوية، بل مسألة موضوعية يلزمنا التعايش معها[2].

بناءً عليه، تقتضي المنهجية الجديدة في مقاربة مفهوم الأزمة تشخيص معطياتها وتحليل أبعادها، للتمكن من الوصول إلى ما يمكن أن يُساعد في حسن إدارتها، وتدبير النتائج المترتبة عنها، أو محتملة الوقوع جراء استمرارها، واستمرار توالدها. وتتيح الوسائل المنهجية المتعددة التي توفرها العلوم الإنسانية اليوم، للباحثين تحليل الأنساق المتلاحمة، والمولِّدة أزمات المجتمع والاقتصاد والأيديولوجيا. ومعناه أن مفهوم الأزمة تَخلَّص في البحوث المعاصرة من الأحكام النظرية ذات الطابع الشمولي، واقترنت دلالته أكثر فأكثر بالمعطيات الدقيقة التي تسعف برصد المتغيرات ومقاربة التحولات في جريانها الفعلي، في داخل سيرورة المجتمع والتاريخ والفكر.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن المحتوى الجديد لمفهوم الأزمة ودلالتها يرتبط بتصور للمجتمع، قائم على انفتاحه وقابليته للتغير والتطور. كما يرتبط بتصور نقدي للمعرفة، ويعتمد التصوران معًا الأوليات الفلسفية الناظمة للحداثة. هذا في ما يتعلق بالخلفية النظرية العامة التي نفهم في إطارها دلالات مفهوم الأزمة، كما استعملت في سياق تطور الفكر المعاصر. أما في مجال الفكر العربي، فنحن نعتقد بصعوبة ضبط عناصر نظرية عامة للاستعمالات المتعددة للمفهوم، ولا سيما أنه

---

(2) Edgar Morin, «Pour une crisologie,» *Communications*, no. 25 (1976), p. 149.

يرد في مجالات بحثية متعددة، وبصورة لا نستطيع حصرها. لا نجازف إذا قلنا بندرة - إن لم يكن بانعدام - إن أي بحث إبيستمولوجي يتقصى دلالة المفهوم في الفكر العربي المعاصر[3].

في مقابل ذلك، وضع عبد الله العروي مصنفًا مهمًا في سبعينيات القرن الماضي بعنوان **أزمة المثقفين العرب** (1974)، اهتم فيه بتشخيص أزمة الفكر العربي وقارب إشكالية النهضة العربية من خلال التفكير في أزمة الفكر العربي المعاصر، المتمثلة في عدم قدرة هذا الفكر على الفصل في مسألة الكونية، أي مسألة رفع التوتر القائم بين اختيار التقليد واختيار الحداثة. صاغ هذا الإشكال في أثناء دفاعه عن الحداثة ضد التقليد، والكونية ضد التهميش، والوضعية ضد النزعات الروحية[4].

ما يميز مساهمة العروي في هذا المجال دفاعه المستميت عن أهمية الفكر التاريخي في نقد المرجعية السلفية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة[5]. وترتب عن الدفاع المذكور أطروحة مهمة في الفكر العربي، بلورها في حدوسه الكبرى في مصنف **العرب والفكر التاريخي**[6]. وفي السياق نفسه، أصدر هشام جعيط في عام 2000 كتابًا بعنوان **أزمة الثقافة الإسلامية**، اقترب فيه من بعض مآزق الفكر العربي المعاصر، واستحضر البعد المقارن في البحوث التي تناول فيها مفهوم التقدم والنهضة في الصين واليابان[7].

بناءً على المعطيات النظرية السابقة، نعالج أزمة الفكر العربي المعاصر

---

(3) توجد في الفكر الغربي محاولات متعددة لرصد مفهوم الأزمة وتتبعه، انظر على سبيل المثال:
Communications, no. 25 (1976).
وهو عدد خاص بمفهوم «الأزمة».

(4) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme* (Paris: Maspéro, 1974).

(5) انظر: كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي (بيروت: دار الفارابي، 2000).

(6) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، الفصول 2 و6-7.

(7) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000).

باعتبارها مسألة موضوعية، أي مسألة ترتبط بسياق معين في التاريخ وفي الفكر، تاريخ العرب المعاصر، وتاريخ الصراع الأيديولوجي الذي ما فتئ يتطور في مجال النظر العربي، معبرًا عن الإرادات المحكومة بصراع المصالح والمنافع والاستراتيجيات في التاريخ. ولا بد من التوضيح هنا أن التفكير في أزمة الفكر في الراهن العربي يخالف التفكير في أزمة الوقائع والظواهر المجتمعية والاقتصادية والسياسية والنفسية. ومن هنا، يتيح لنا تفكيرنا في مظاهر أزمة الفكر العربي تشخيص طبيعة البنية النظرية لهذا الفكر في محتواها الفلسفي، وفي آليات ومناهج بنائها للإشكاليات والأطروحات والمفاهيم.

هناك أمر آخر نريد الإشارة إليه في هذا التقديم، يتعلق بكوننا نفكر في أزمة فكرنا العربي اليوم في سياق الطور الانتقالي الذي تعرفه المجتمعات العربية. بدا لنا أن الطور المذكور يدعونا إلى التفكير في بلورة ما نسمّيه زمن المراجعات الكبرى[8] التي نتصور أنها يمكن أن تفسح المجال لتأسيس قواعد جديدة في الفكر والمجتمع، بهدف بناء أنظمة فكرية تتجاوز الأنظمة القديمة القائمة، قصد تركيب وإنشاء أسس ومقومات اللاعودة إلى الأساليب التقليدية في التفكير والنظر.

نقصد بزمن المراجعات الكبرى زمنًا يرتبط بعبور أطوار الانتقال في التاريخ، من قبيل ما يجري اليوم في مجتمعاتنا، ذلك أن مقتضيات هذه الأطوار تستدعي القيام بمراجعات مهمة في باب المقدمات والخيارات الناظمة العمل الثقافي في مجتمعاتنا.

يرتبط مفهوم زمن المراجعات في تصورنا بأفقين محددين موصولين بحاضر الفكر العربي ومستقبله: أولهما إتمام معارك الإصلاح النهضوي، خصوصًا منها معارك الإصلاح الثقافي وتطوير الذهنيات؛ وثانيهما، إعادة تأسيس مرجعية الحداثة السياسية في الفكر العربي، من خلال التفكير مجددًا في جدليات التقليد والحداثة في فكرنا. وسنحاول في محاور هذا الفصل الوقوف

(8) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب: «ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى».

عند بعضها ونحن نفكر في بعض مآزق الفكر العربي ومفارقاته وكيفيات تجاوزها.

أولًا: في تشخيص الملامح العامة للأزمة

ننطلق في موضوع تشخيصنا أزمة الفكر العربي المعاصر ومفارقاته من مبدأ عام، ينظر إلى منتوج الفكر العربي باعتباره جملة من ردات الفعل المتواصلة على عمليات المثاقفة الحاصلة في الثقافة العربية منذ قرنين. ولم تثمر العملية المذكورة تفاعلًا وفعلًا ملازمين للتجديد والتأصيل والإبداع. كما ننطلق في تركيب مفارقات الثقافة العربية من تحقيب ثلاثي عام لأهم محطات الفكر العربي وتجلياته، وهو تحقيب يسهّل عمليات التفكير في الأزمات التي ما فتئت تتلاحق في حاضرنا.

1 - في التحقيب الرّاصِد تجليات الأزمة

ضمن المبادئ العامة الواردة في الأوليات التي مهّدنا بها لبحثنا، فكّرنا في إنجاز نمذجةٍ محددة للفكر العربي المعاصر، تعتمد اللحظات المفصلية في مسار هذا الفكر المتواصل، وتُعنى برصد جوانب من مآزقه، حدّدناها في محطات ثلاث: لحظة إدراك الفارق ولحظة المماثلة ثم لحظة وعي الذات. لا يتعلق الأمر في هذا التصور بمحطات تاريخية تطورية ولا بخطاطة مغلقة، بقدر ما يتعلق بوسيلة منهجية تروم تسهيل الاقتراب من معطيات خطابات الفكر العربي ومشروعاتها في الإصلاح والتحديث[9].

استعملنا، في وصف اللحظة الأولى، النعت المركّب «إدراك الفارق»، بحكم أنه لم يعد في إمكاننا منذ القرن التاسع عشر أن نفكر في ذاتنا وذواتنا من دون النظر إلى الآخر، والاستعانة به في فهم ما يجري في داخل عوالمنا وفي داخل

---

(9) لتبيين المعالم الكبرى لهذه النمذجة انظر: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات)** (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 51-99.

العالم. فتأخرنا التاريخي القائم يُقرأ في مرآة تقدُّم الآخر، وتقدُّم الآخر والآخرين، لا يمكن فصله عن واقع أحوالنا، سلبًا وإيجابًا[10].

أما اللحظة الثانية، الموصوفة في نمذجتنا بالتماثل، فتتميز بكونها تستوعب منجزات رواد الفكر النهضوي، وتعمل في الوقت نفسه على تطوير نمط الكتابة وتطوير علاقة الكتابة بموضوع الإصلاح والتقدم، والدفاع عن ضرورة الانخراط في التاريخ الكوني، وذلك بالعمل على استيعاب مكاسبه وتمثلها، بحكم المصالح والأهداف المشتركة. في قلب هذه المرحلة المتصلة بتشكل هذه اللحظة، حصلت أغلبية البلدان العربية على الاستقلال[11]. ويشكّل الانتقال من لحظة إدراك الفارق إلى لحظة وعي المماثلة تحولًا نوعيًا في تصورات فكرنا المعاصر ومشروعاته وتياراته. كما يشكّل الانتقال من اللحظتين السابقتين، إلى ما نطلق عليه في نمذجتنا التحقيبية لحظة وعي الذات، تحولًا أكثر تجذُّرًا وعمقًا في نظام الثقافة العربية.

ترتبط اللحظة الثالثة بالهزيمة العربية أمام إسرائيل، وهي هزيمة كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خُضنا، ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة. يرادف الوعي بالذات في هذه اللحظة وعي الهزيمة، ويستند إلى الإقرار بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا، في ظل مجمل الشروط التي أطّرت وجودنا وتؤطّره، في المجتمع والسياسة والفكر والتقانة. كما ترتبط هذه اللحظة بعجزنا عن إنجاز مشروع الإصلاح السياسي الديمقراطي؛ إذ أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي النقدي بذاتنا وبالعالم أكثر إلحاحًا، وأصبحت حاجتنا إلى التعلم من مكاسب العصر، وإنجاز تواصل إيجابي معه أمرًا مطلوبًا. واتجه فكرنا، منذ ذلك الحين، إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بِعُدَّةٍ جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر التوفيقي، والنظر المخاتل والمستكينِ إلى قيمِ أزمنةٍ خلت. وتفتحت في هذا الإطار براعم بذور الإبداع الفكري، كما

(10) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، 1968).

(11) سلامة موسى، النهضة الأوروبية (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت]).

تبلورت في جهد الفكر النهضوي العربي، في نهاية القرن الماضي ومطالع هذا القرن.

تسمح لنا هذه النمذجة، في سياق البحث الذي نحن في صدده، بوضع اليد على أهمية اللحظة الثالثة: لحظة وعي الذات أو الوعي بالذات، التي ما نَفتأ نعيش ضمن أطوارها، والتي حصلت بمحاذاة معطيات الجيل الثالث من أدبيات الإصلاح، الموصولة بوشائج القربى المتينة مع الفكر العربي النهضوي، والموصولة في الوقت نفسه بموضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان الذي أصبح اليوم عنوانًا لمشروعات النهوض بالمجتمعات العربية(12).

ركبت المعطيات المختزلة التي عرضناها في أول محاور هذه الدراسة، أبرز ملامح الفكر العربي المعاصر، وساهمت مجتمعة في بلورة مرجعية نظرية جديدة في ثقافتنا المعاصرة، مرجعية الحداثة الفكرية المؤسسة في سياق تطور الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

لم تكن عملية انتقال هذه المرجعية بسيطة ولا هينة، إذ تداخلت في عملية تركيبها في فكرنا عوامل كثيرة متناقضة. وواكبت عملية انتقالها مظاهر احتلال استعماري، حوَّل فضاء العالم العربي الإسلامي إلى فضاء مُكبلٍ بقيود الظاهرة الاستعمارية بتبعاتها المختلفة. كما واكبت عملية الانتقال المذكورة معارك في المقاومة الرامية إلى بلوغ مرامي التحرر والاستقلال. وفي قلب هذه الحركية التاريخية المركَّبة، تواصلت أشكالٌ تمثّل الفكر العربي للثقافة المعاصرة، الأمر الذي ولّد ديناميات وجدليات في الفكر العربي، أثمرت في نهاية المطاف الملامح الكبرى المحدِّدة لفكرنا وأزماته المتواصلة.

إن المسافة التي قطعها الفكر العربي، من لحظة إدراك الفارق بل الفوارق التاريخية القائمة بيننا وبين الآخر (الآخرين) إلى لحظة وعي التماثل، وإنجاز المقايسات التي تفتح المجال أمام أفعال المثاقفة والتعقل والتأويل، إلى لحظة وعي مبدأ التأصيل الذي يطوِّر مستويات وعي الفارق، ثم وعي الكونية المشروطة

(12) فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمنة العربية المنظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996).

بمعطيات الخصوصي والتاريخي - حيث لا يرفعُ التنوع في تجلياته المختلفة مَبدأً وحدة الاتجاه المتحكم بسير التاريخ، كما لا يترتب عن التنوع والاختلاف بالضرورة التنافي والتجافي والإقصاء المتبادل، بل تتيح تجارب التاريخ إمكان بناء جدليات في التواصل - قادرة كلّها على تخطي العقبات التي تولّدها عمليات التحول المُطوِّرة لآليات عمل الفكر والعقل في التاريخ.

2- مفارقات الفكر العربي النهضوي

في عملية توطين الفكر المعاصر وتيارات التنوير في قلبه، تطورت آليات المواجهة وأفعال المقاومة المضادة، المتمثلة على وجه الخصوص في صور الممانعة التاريخية المسنودة بقيم ومصالح متناقضة في داخل المجتمعات العربية. لكن المآل الذي آلت إليه تيارات الفكر العربي، في لحظة وعي الذات في العقود الأخيرة من القرن العشرين، مكّنها من فتح جبهات أخرى مطابقة لنوعيات الأسئلة الجديدة الناشئة في عالمنا المعاصر.

ثلاث سمات مركزية صنعت المفارقة في فكرنا المعاصر: خاصية التركيب المزدوج في الخطاب المنتج للانتقائية، وخاصية التفاوت وعدم المطابقة في موضوع علاقة الخطاب بالتاريخ، ثم خاصية التوتر التي تسكن أسئلة فكرنا المعاصر وتنعكس على خياراته الحدية المتقاطعة. تجمع هذه الخصائص عناصرَ ومكوناتٍ فكرية وتاريخية، ومكوناتٍ سياسية وأخرى سيكولوجية. كما تستوعب مكونات مرتبطة بالمرحلة التاريخية الانتقالية التي أطرت، وما فتئت تؤطر، عمليات تشكُّل منتوج عمليات المثاقفة في فكرنا وفي محيطنا التاريخي المعاصر وتبلوره.

أ- مفارقة الانتقاء

ركّبت التيارات الناشئة في الفكر العربي مفارقة الانتقاء، محاولةً تكسير هيمنة المرجعية النظرية الذاتية ذات الطابع التقليدي، ومتجنبة في الوقت نفسه سطوة المرجعية النظرية الوافدة في زمن المد الامبريالي، لكن التركيب المنجز في اللحظتين الأولى والثانية لم يَسلَم من عمليات في الخلط النظري المقلِّص

من إمكان حصول التركيب المُخْصب والمبدع للمرجعيتين المتقابلتين، فنتج من ذلك تبلور خطابات فقيرة نظريًا، على الرغم من الوظائف العملية الكثيرة التي قامت بها في مجال تَطَوّر الفكر العربي وتَحوُّله.

عززت الانتقائية نزعات التوفيق والتلفيق، أكثر مما ساهمت في توليد النصوص المخصِّبة لازدواجية المرجعية، بل وتعددها أحيانًا. وشكّل الانتقاء الذي يغفل الأصول النظرية المؤسِّسة آليات النظر، وهي الأصول التي تسعف بإمكان تطوير الروح العقلانية في فكرنا، ومنحها الأبعاد والدلالات التي تتخذها في مجالات الفكر المختلفة. فلم يكن في إمكان التيارات الانتقائية أن تبني النظر بحكم قفزها على المبادئ والأصول، واكتفائها بالخلاصات والنتائج المعزولة عن نظام المعرفة المُؤَسِّس والحاضنِ نظامها في النظر.

لا تشكل مفارقة الانتقائية مجردَ خَللٍ شكلي في بنية التيارات السائدة في فكرنا، بل ترسم ملامح خيارات فكرية ذات انعكاسات سياسية وتاريخية محددة. صحيح أنها تعبّر عن صلابة مرجعيات التقليد في فكرنا (هو مظهر بارز في أزمة فكرنا)، إلا أنها تعبّر في الوقت نفسه عن قوة حضور مرجعيات العقلانية الغربية، وهي تتجه إلى إنجاز عمليات في التنميط التاريخي القَسري، المُعزَّز بإرادة توحيد العالم في فضاء الأزمنة المعاصرة بمكاسبها التاريخية والنظرية المختلفة. وإذا كانت الانتقائية في الفكر العربي قد أغفلت تناقض الأصول والمرجعيات، الأمر الذي قَلَّص من قدرتها على الإبداع، فإنها مهدت الطريق نحو بداية تبلور تيارات التأسيس التي سعت إلى التخلص من عيوبها بالتقليص من حدة مفارقاتها، باستحضار الأصول ومحاولة امتحانها بطريقة نقدية، فنتج من ذلك انخراط فكري (مثاقفة) أكثر فاعلية وإبداعًا في فضاء الفكر المعاصر.

ب- مفارقة عدم المطابقة

إذا كانت المفارقة الأولى تشير إلى نسيج الفكر وترسم معالم انتقائيته، فإن المفارقة الثانية تشير إلى علاقة تيارات الفكر العربي بواقع الفكر السائد في مجتمعنا. شكّلت الأفكار التي انتشرت في مجتمعنا نماذج لتيارات فكرية غربية

عن محيطها الاجتماعي المشدود إلى منطق اللاعقل، حيث تنتشر صور وكيفيات في التعامل مع العالم، مُعادية لأنماط الفكر التي تبلورت في الأزمنة الحديثة.

إن سيادة تيارات فكرية تغيِّب قواعد المعرفة المعاصرة وآلياتها، بحكم التأخر التاريخي العربي السائد في مناحي وجودنا التاريخي المختلفة، عزَّزت هيمنة الفكر المعادي للعقل والمعقول، الأمر الذي ترتب عنه عزلة وغربة أغلب تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

يبرز بعض ملامح مفارقة عدم المطابقة، في نمط التأويل الذي يستند إلى المفارقة الأولى، حيث تترجم مفاهيم المرجعية الجديدة بمفردات ذات حمولة مغايرة لمعاني المفاهيم في سياقاتها النظرية الأصلية. فتنشأ، في أغلب تيارات الفكر العربي، لغاتٌ لا تعبِّر عن روح مضامينها. وينتج من ذلك أيضًا عمليات إفقارِ مُحاصرةٍ لإمكان تطوير النظر العقلاني في فكرنا.

لا نفترض أن البديل من عدم المطابقة هو التطابق الميكانيكي، بل نريد وضع اليد على غياب روافع العقلانية في الفكر وفي المجتمع، والروافع المقصودة هنا هي نقط الارتكاز المعرفية والتاريخية التي ولَّدت نظام العقلانية في التاريخ الأوروبي الحديث، وتساهم في العمل على تطويره. وبناءً عليه، نتصور أنه لا يمكن أن تتعزز العقلانيات في نظامنا المعرفي، من دون أن تواكبها رَوافع المعرفة والتاريخ الداعمة حضور العقلانية واستمراريتها وتعزز مسيرتها.

تتقلص حدود المفارقة هنا بواسطة المساعي الهادفة إلى إعادة بناء العقلانيات في فكرنا في ضوء الخصوصيات التاريخية التي تسمح بالاقتراب بصورة أفضل من أسئلة التاريخ الحي، وهو أمر يؤدي إلى تركيب معطيات نظرية أكثر تطابقًا مع نظام المعرفة وأنظمة التاريخ والمجتمع.

ج- مفارقة التوتر

تنطبق مفارقة التوتر بصورة واضحة على معطيات لحظة إدراك الفارق، ولحظة وعي التأصيل أكثر من انطباقها على منتوج لحظة المقايسة والتماثل. شكّل التوتر بدلالاته النفسية والرمزية خاصية ملازمة لفعل إدراك الفوارق بيننا

وبين الآخر، وبرز الخطاب في صورة وعي يقضي بضرورة التعلم من الآخر، وعي يستدعي قبل ذلك الإقرار بالمآل التاريخي لذات تقف على أبواب التلاشي. الآخر هو الغرب المتقدم، الذي صنعت منه مستويات تقدمه في مجالات الحياة المختلفة ما منحه امتياز التفكير والعمل على تعميم أنموذجه التاريخي في العالم. وأمام هذا الآخر، كان لا بد للذات من عملية خلخلة في الوعي وفي الوجدان، تمكّنها من وعي الفارق، لتتجه بعد ذلك صوب عملية تملُّك مقوماته، الأمر الذي يتطلب اشتغالًا رصينًا على الذات في أبعادها ومكوناتها المختلفة.

هكذا، ترجم الجهد الفكري الإصلاحي ذو المنحى العقلاني وعيَ التوتر، وعمل على تركيب ما يتيح إمكان بلوغ عتبة التقدم؛ إذ حاول الفكر الإصلاحي العربي فهم عوامل النهضة والرقي الحاصلين في أوروبا، وبنى الحجج المساعدة على الإقناع بجدوى الانخراط في هذه الطريق.

أما مواقف لحظة وعي التماثل وخياراتها، فقلّصت حدة التوتر باختيارها الاندراج في بناء برامج تُعنى بنقل ما يُعين على بلوغ مرمى النهضة. وهذه البرامج، كما نعرف، مطابقة لتجربة التاريخ الأوروبي، حيث سمحت فرضية وحدة التاريخ ووحدة المستقبل ببناء تيارات تغريبية قوية في فكرنا، لم تتردد في نقل الأدوات والمعايير والمناهج المساعدة في فتح باب المغامرة، وذلك بالقطع مع قيم ولغات لم تعد قادرة على تحقيق علاقة إيجابية مع العالم، من أجل المساهمة في تطوير قدرة الفكر العربي على التواصل بصورة أفضل مع مكاسب الفكر المعاصر.

عادت ملامح التوتر إلى البروز بقوة في مشروع اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا، ونقصد بذلك لحظة وعي الذات. ففي هذه اللحظة، نجد أنفسنا في بعض جهد العقلانية العربية أمام أقصى درجات التوتر، بالمعنى الذي يسمح فيه التوتر بتركيب المواقف الحدية والمواقف المنفتحة على لحظات التصدع والتناقض، وهي لحظات بناء المفارقة في النظر[13].

(13) عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي.

ثانيًا: في تجاوز الأزمة
التصالح مع الذات ومع العالم

عندما اتجهنا في هذا الفصل إلى التفكير في أزمة الثقافة العربية ومفارقاتها، تمثّل هاجسنا المركزي في التفكير في كيفية تجاوز بعض أعطاب الفكر والمجتمع العربيين. ولهذا السبب، خصصنا المبحث الثاني في هذا الفصل للتفكير في السبل التي تسعف بتقليص منسوب الأزمة في فكرنا المعاصر. نعتقد أن بوادر التجاوز وإرهاصاته قائمة اليوم في جوانب كثيرة من تجليات فكرنا المعاصر، وفي منسوب التوتر الحاصل في لحظة الوعي بالذات، تستوعبها التوجهات الحاصلة في مجال الفكر الإصلاحي، خصوصًا في أدبيات الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح التي تواكب المتغيرات الجديدة في مجتمعنا كما تستوعبها تيارات نقد التراث ونقد آليات التفكير العربي الموروثة، وهي تيارات تبلورت في فكرنا في العقود الأخيرة. ويجمع كل ما سبق التوجهات الفكرية التي تعمل على مزيد من ترسيخ قيم الحداثة في مجتمعنا وفكرنا.

1- في مقدمات الإصلاح الثقافي

اكتفى مثقفو عصر النهضة المتغربون والتغريبيون بالدفاع عن قيم الحداثة الغربية كما هي، واعتبروا أن النهوض العربي مرهون بتعلم دروس هذه الحداثة، ونسخ تجاربها كما هي، أي من دون أدنى فحص ولا مراجعة لهذه الدروس، ولا امتحان تاريخي لأسسها المعرفية والسياسية والأخلاقية. ونتج من ذلك محاولات في صوغ نماذج إصلاحية تقليدية ومُقلِّدة، على الرغم من دفاعها المستميت عن الحداثة والتحديث (لحظة المماثلة).

لا يكتفي سؤال الحداثة الذي نحاول إعادة صوغ بعض جوانبه وأبعاده بالنظر إلى الأنموذج السياسي الحداثي، باعتباره وصفة علاجية قادرة على التغلب على عِلَلِ المجتمع العربي وإخفاقاته، قدر ما ننظر إليه باعتباره اختيارًا تاريخيًا في طور التأسيس وإعادة التأسيس، تتمثل نقطة ثقله المركزية في إعطائه الاعتبار الأول في النظر إلى الإنسان والتاريخ، وهما القاعدتان الكبيرتان الناظمتان روح

هذا الأنموذج[14]. وإذا كان باحثون كثر يعتبرون أن معركة ترسيخ قيم الحداثة السياسية تنطلق من مبدأ الدفاع عن الذات وإبراز مقومات الهوية، خصوصًا في بعدها التراثي التاريخي، فإن ملامح هذا الموقف تختلط أمام الدعوات الرافضة تمامًا المشروع الحداثي الغربي الذي يعمل اليوم على توسيع أفقه الكوني (مظاهر التعولم والتنميط الثقافيين وتجلياتها).

إذا كان جهد الباحثين المهتمين بنقد التراث العربي الإسلامي قد بلور في العقدين الأخيرين من القرن الماضي أطروحات مهمة في باب قراءة الظاهرة التراثية، فإن التشويش الذي أصاب، في السنوات الأخيرة، أشكال العودة المختلفة إلى الظاهرة التراثية، ساهم في بلورة معطيات أعادت الموضوع إلى عتبات دنيا من التفكير، الأمر الذي ولَّد معارك لم نكن بحاجة إليها، وما زال يساهم في توليدها، بعد أن حقق الوعي العربي في الدراسات النقدية للتراث نقلة نوعية في باب التنظير لوعي الماضي، ودور الماضي في الحاضر، أي في مستوى التفكير في إشكالية التراث والحداثة بصورة تقيم مواءمة تاريخية بين متطلبات الاستمرارية التاريخية، الحافظة مقومات الخصوصية، ومقتضيات الحداثة التي لم يعد هناك خلاف في لزومها لكل معاصرة تتجه إلى إنجاز الأفعال المبدعة والمغامرة في التاريخ.

تعكس عمليات الجزر الفكرية التي تدفع باستمرار إلى استعادة القضايا، التي نَعتقد أنها منتهية، أهمية هذه القضايا وخطورتها. ففي تاريخ الوعي، لا يمكن الادعاء – وبإرادية مطلقة – بنهاية قضية أو ميلاد أخرى، فجدلية الإشكاليات في تحولها التاريخي، في ضمورها أو في عودتها إلى الواجهة، تُعتبر عملية تاريخية

(14) انظر: Jürgen Habermas: «La Modernité, un projet inachevé,» *Critique*, vol. 37, no. 413 (Octobre 1981), et «Architecture moderne et postemoderne,» dans: Jürgen Habermas, *Ecrits politiques*, passages (Paris: Cerf, 1990).

لمعاينة جوانب من مشروع النقد الناشئ والمتواصل في الفكر العربي، انظر بحثنا «مخاضات الروح النقدية في الفكر المغاربي،» في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ – الحداثة – التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 83-97.

معقدة[15]. وما يعزز مفارقة التوتر في فكرنا هو التحولات النقدية الجديدة المحاصرة للتقليد، والتحولات الجديدة التي تفتح المجال أمام فتوحات الخيال والتخييل، ولا ترى أي تناقض بينها وبين مقومات الفاعلية العقلية. وكذلك الانتقادات التي تجد للأوهام والأساطير، كما تجد لمنتوجات اللاشعور، مبررات تمنحها صلاحيات كبيرة في تركيب أفعال الأفراد والجماعات في التاريخ.

إن المحاكمات النظرية الجديدة المتواصلة التي يتجه الجهدُ الفلسفي المعاصر إلى إنجازها بهدف كشف المحدودية النظرية للعقلانيات الكلاسيكية، وانزلاقاتها الأيديولوجية السياسية والتاريخية، وإعادة تحيين الطموحات الإنسانية الكبرى المتمثلة في مقاومة التشيّؤ والشمولية والفكر الواحد، وإعادة بناء الفاعليات النظرية الأخرى التي همّشها الفكر الكلاسيكي، تدعونا إلى رصد أبعاد مفارقة التوتر التي تشكل سمة ملازمة للفكر، ليس في فكرنا فحسب بل في الفكر المعاصر على وجه العموم[16].

يُعتبر فعل التوتر في هذه اللحظة طريق الفكر الخلاق، طريق الكونية التي لا تصنعها مرجعية واحدة ولا مرجعيات عدة، بقدر ما تُصنع بفعل تراكم مكاسب الأزمنة ومعطيات التفاعل كما تحصل في تجارب التاريخ، حيث تنشأ جدليات التماثل والاختلاف، ثم تختفي لتظهر مجددًا، وحيث تشكّل يقظة العقل والخيال الوسيلة المناسبة لحراستها بإعادة إنتاجها[17].

2- نحو إعادة تأسيس مرجعية الحداثة في الفكر العربي

ركّبنا في المبحث الثاني هذا نمذجة في المقاربة الفكرية التاريخية لبعض أنماط تعامل الفكر والممارسة السياسية في العالم العربي مع الذات وأسئلتها ومع العالم ومكاسبه في المعرفة والتاريخ. لم يتجاوز الهدف من وراء التحقيب

---

(15) يمكن الرجوع إلى مقدمة كتابنا: كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 5-7.

(16) Tom Rockmore, «La Modernité et la raison: Habermas et Hegel,» *Archives de Philosophie*, vol. 52. no. 2 (Avril-Juin 1989).

(17) عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**.

المُنَمْذج في مقاربتنا مبدأ إنجاز عملية في إعادة تنظيم كيفية تعامل الفكر العربي مع ذاته التاريخية في تحولها ومع العالم. مكنتنا المعطيات التي رتبنا في المحور المذكور من معاينة أشكال ترسيخ الفكر الحداثي في الثقافة العربية والمشروع التحديثي في الأقطار العربية، وأتاحت لنا أيضًا الانتباه إلى المآزق المترتبة عن كل ما سبق، والوقوف في الوقت نفسه على الأسئلة التي لم تطرح بعد في هذا المجال، وهي الأسئلة التي نعتقد أن غيابها يؤثر سلبًا في ديناميات تملُّك الحداثة في حاضرنا.

يتمثل الناظم المشترك للمحطات المذكورة في نوعية التوترات والمخاضات التاريخية التي صاحبتها، وصاحبت عملية تولد المشروع الحداثي في فكرنا. يتطلب حصول هذه العملية الانخراط في عملية إعادة تأسيس المشروع المذكور بكثير من الجرأة والحسم لمواجهة حداثتنا المنقوصة، ومواجهة المشروع الحداثي في صيرورته المتنوعة[18]. قد لا نكون مجازفين عندما نُعلن أن مظاهر التوتر والتناقض والتراجع التي تشكّل السمات الأبرز في أزمة فكرنا المعاصر تعود إلى قِصَر النفس النظري المهيمن على معاركنا في الفكر والسياسة والمجتمع. لا نفسر هنا ظواهر تاريخية مركبة بعامل واحد، لكننا نتصور أن القصور النظري الناتج من مسببات عدة يُعدّ واحدًا من العوامل المساعدة في فهم أكثر وضوحًا لجوانب مهمة من إشكالات الفكر في واقعنا.

انطلقت معاركنا في الإصلاح الديني والثقافي والسياسي، وفي إصلاح المؤسسات منذ ما يقرب من قرنين من الزمان، ومع ذلك يكشف كثير من مظاهر التأخر العامة السائدة في مجتمعاتنا اليوم أن المعارك المذكورة لم تثمر ما يسعف ببناء قواعد ارتكاز نظرية، قادرة على تحصين ذواتنا من أشكال التراجع بل التردي، التي تعبّر عن مظاهر عطب جمة سائدة في واقعنا التاريخي. ولأننا نتصور أن التحولات المهمة في التاريخ تتطلب مواصلة العمل من دون كلل، يمكننا أن نشير إلى أبرز القضايا التي ينبغي مواصلة الجهد للحد من آثارها السلبية في فكرنا. ويمكن أن نحصرها في الآتي:

---

(18) انظر: Habermas, «La Modernité, un projet inachevé».

- تجاوز الخطاب المخاتل والمهادن للتيارات الفكرية التي تستنجد بلغة الإطلاق، عند نظرها في شؤون الفكر والسياسة والتاريخ.

- تجاوز المعالجات التجزيئية في النظر إلى الفكر المعاصر ومكاسبه، بالانخراط في معارك فكرية جديدة من أجل مزيد من إسناد مشروع الحداثة والفكر التاريخي في ثقافتنا. ومن الواضح، بناءً على ما سبق، أننا نتجه صوب الإصلاح الثقافي والإصلاح الديني في فكرنا المعاصر. صحيح أن مشروعات في إصلاح المجالين المذكورين نشأت في فكر النهضة العربية في القرنين الماضيين، وأن مشروعات فكرية أخرى ما تفتأ تؤسس تصورات مساعدة في إتمام عمليات هذا الإصلاح، إلا أننا نعتقد أنه لن يكون في إمكاننا توسيع دوائر الوعي الحداثي في فضائنا السياسي، فكرًا وممارسة، من دون مزيد من العمل القادر على تفتيت الإسمنت اللاحم للفكر الوثوقي في ثقافتنا، والمنطق النصي في وعينا الديني.

انطلق مشروع الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر كما هو معروف في نهاية القرن التاسع عشر، وأنجزت الحركة السلفية في بداياتها خطابًا توفيقيًا نزع إلى بناء شكل من أشكال المواءمة بين قيم الإسلام وقيم الفكر الحديث والمعاصر، في مجالات المعرفة المختلفة. عكس مشروع محمد عبده الإصلاحي الذي كان يروم تكييف المجتمع الإسلامي ومبادئ العقيدة مع مقتضيات الأزمنة الحديثة ومتطلباتها صورةً لنمطٍ في التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بتمظهره، لكنه استنفد قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، وأصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا[19].

اتخذ هذا التوجه الإصلاحي لاحقًا صورًا ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي كما بلورته أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون[20]،

---

(19) راجع مواقف العروي من مشروع محمد عبده الإصلاحي في: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 95-152.

(20) راجع تقديمنا المقارن لمشروع نقد العقل العربي الإسلامي في أعمال كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في: كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، 1994)، ص 80-90.

وتبلور بصيغ أخرى أكثر قوة وتنويعًا في مساهمات الفكر النقدي العربي المعاصر، كما تشكلت في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين، الأمر الذي نعتقد أنه ساهم بدوره في تعزيز جبهة العمل الفكري في مجال الحداثة السياسية. وهنا تكمن أهمية دعم هذا الجهد النقدي على اختلافه، الساعي إلى مزيد من استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل[21].

يتطلب تعميق معركة الإصلاح الثقافي، في نظرنا، مزيدًا من تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن، لأن معطيات التاريخ المقارن تتيح، على سبيل المثال، تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاقية المهيمنة على كثير من آليات تفكيرنا.

خاتمة

انتقلنا في هذا الفصل من محور تشخيص مآزق الفكر ومفارقاته في الراهن العربي، إلى محور التجاوز، تجاوز الأزمة ورفع المفارقات، متوخين إبراز أهم الخطوات المطلوبة لتخطي عطالة الفكر العربي. ويمكن أن نؤكد، بناء على عرضنا السابق ومقدماته، أن من الأمور المستعجلة اليوم في الثقافة العربية العمل على تأسيس جبهة للفكر الحداثي، جبهة يكون في إمكانها أن تساعدنا في إيقاف مسلسلات التراجع والانكفاء، وتشكل درعًا أمامية لمواجهة أشكال الاندحار الثقافي الحاصل في بيئات الثقافة العربية منذ عقود من الزمن، بفعل اتساع تيارات الفكر النصي المحافظ وتناميها، وانقطاع بل توقُّف وتيرة مغامرة الاجتهاد والإبداع في فكرنا. لا أتحدث هنا كما بيّنت آنفًا عن أنموذج حداثي جاهز، ذلك أن الحداثة في التاريخ إبداع يجسده تاريخ من المعارك والمنازلات. وإذا كان الانفجار العربي المتواصل منذ عام 2011 أفرز مشهدًا جديدًا في الواقع العربي، فإن الجميع اكتشف بالملموس أن التغيير لا يكون بإسقاط النظم الاستبدادية الفاسدة فحسب، بل يتطلب رؤية شاملة لزوايا النهوض والتنمية المختلفة.

---

(21) انظر: Habermas, «La Modernité, un projet inachevé».

يحتاج بناء مجتمع عربي عصري، وهو مشروع كثير من التيارات السياسية والفكرية في حاضرنا، اليوم إلى جبهة للتحرك الثقافي، مسلحة بمبادئ الفكر المعاصر ومقدماته، جبهة قادرة على إعادة بناء المجتمع مجددًا. نعتقد أن لا مردودية لتحركات اليوم إذا لم تصنع الحدود التي تركب القطائع المطلوبة، وبلا تردد ولا مخاتلة، مع أوجه التقليد والاستبداد المختلفة ومظاهرهما في مجتمعنا، الأمر الذي يفيد أن المعركة مفتوحة. ولأنها كذلك، نقول أخيرًا، إن معركة الإصلاح الثقافي تتطلب مزيدًا من تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن. فالتقوية تساعد في تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاقية المهيمنة على كثير من مواقفنا وآليات تفكيرنا.

صحيح أن إنجاز ثورة ثقافية في فكرنا يتطلب جهدًا متواصلًا في باب استيعاب نتائج الثورات المعرفية والعلمية التي تبلورت في الفكر المعاصر، إلا أن هذا الأمر الذي نتصور إمكان تحققه، في المدى الزمني المتوسط، ينبغي ألا يجعلنا نتوقف عن استكمال مهمات الحاضر المستعجَلَة والمتمثلة في مشروعات الترجمة ومشروعات تطوير منظوماتنا في التربية والتعليم، إضافة إلى تشجيع البحث العلمي، وتوسيع مجالات الاستفادة من نتائجه وآفاقه ودوائرها، في المعرفة والمجتمع والاقتصاد... إلخ، فنحن نعتقد أن هذه المعارك هي الممهدات التي تعبّد الطريق إلى تحرير الأذهان وتجاوز المآزق التي ما زالت تعرقل تواصلنا الإيجابي مع ذاتنا التاريخية ومع العالم من حولنا.

يساهم تحرير الأذهان في تحقيق التواصل التاريخي مع ذاتنا ومع العالم. ومرة أخرى، نوضح أن التواصل مع الذات يعني الإدراك التاريخي للتحول الحاصل في ذواتنا، ذلك أننا ما زلنا في كثير من مظاهر وعينا نتحدث عن ذاتٍ لم تعد ذاتًا لنا. ولعل ما أصاب ذاتنا من تحول تاريخي أعظم مما نتصور، على الرغم من رفضنا الوجداني لكثير من أشكال التحول الموضوعية الحاصلة فينا. ولهذا السبب، لا نرى أنفسنا في الحال والمآل، بل نواصلُ تثبيت صورٍ ذهنيةٍ متخيلة في أغلبها عن ذات تعتريها - مثل ظواهر التاريخ كلها - تحولات وتصدعات، تقتضي أن نمتلك القدرة والشجاعة على الاعتراف بها ومواجهتها، لنتمكن من مواصلةِ مغامرتنا الإنسانية في التاريخ.

لا تَواصلَ مع العالم من دون قاعدةِ التواصل مع الذات، التصالح مع مآلها الراهن، والوعي بإمكان تدارك مواطن العطب فيها، من أجل استعادة الروح ومواصلة العمل. ينبغي عدم فهم التصالح مع الذات باعتباره مجردَ خنوعٍ أو قَبولٍ بالأمر الواقع، فربما تشكلُ مقاومةُ مظاهر تأخرنا التاريخي العام بلغة العصر ومبادئه الكبرى الصيغةَ المواتية لتصالحٍ يمكِّن الذاتَ من بناء ذاتها بصورةٍ أكثر فاعلية.

تسمح الخطوة المذكورة بإمكان تحقيق مشروع عربي في التواصل مع العالم. ولا يتعلق الأمر بتوقيف عملية أُولى وبداية ثانية، فالخطوتان معًا موصولتان الواحدة بالأخرى بوشائج من القربى، بعضها ظاهرٌ ومكشوفٌ وكثيرٌ منها مُضمرٌ وحاصلٌ بصور كثيرة يصعب في بعض الأحيان التمييز فيها بين الذات والعالم.

الفصل السادس

نحو تطوير الأداء اللغوي العربي

أنا لغتي...

محمود درويش

يعرف المهتمون بالفكر العربي المعاصر أن موضوع إصلاح اللغة كان ولا يزال من الموضوعات الأساس في مشروعات الإصلاح التي تبلورت منذ منتصف القرن التاسع عشر. ونستطيع أن نتبين بعض جوانب هذا المشروع وأبعاده في مجالات الترجمة، ومجالات الإبداع المتصلة بتطور الحساسيات الفنية في الثقافة العربية، بحكم انفتاح هذه المجالات على عوالم جديدة وثقافة وافدة. كما نستطيع إدراك ذلك في الملامح العامة للثقافة العلمية التي انخرط العرب في نقلها والتعريف ببعض نتائجها وآفاقها، في فكر النهضة العربية[1].

ساهم الانفتاح المذكور في تلوين مفردات اللغة بألوان جديدة، عكست درجات استجابتها لتمثل معطيات هذه المستجدات. كما منح ظهور الصحافة المكتوبة بدوره قوامًا آخر للجملة العربية وأشكال إيقاعها. ويدرك من قرأ نصوص الطهطاوي (1801-1874) وخير الدين التونسي (1822-1889)، على سبيل المثال، نوعيات التحول التي طرأت على الكتابة الإصلاحية العربية الحديثة، مقارنة بأنماط الكتابة في عصورنا الوسطى[2].

(1) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 18.

(2) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 7-50.

عرف نمط الكتابة العربية نقلة نوعية في مطلع القرن العشرين، تجلت في كتابات فرح أنطون (1847-1922) ولطفي السيد (1872-1963) وسلامة موسى (1887-1958)، وقبلهما في نصوص عبد الله النديم (1845-1898) والكواكبي (1848-1918). وتنبئ الأمثلة التي ذكرنا بعلامات التحول التي تصنع لتطور اللغة، في لحظات مواجهتها لتحديات كبرى في تطوُّر مجتمعاتها وكيفيات تفاعل نخبه مع مكاسب المعرفة والعلوم، وتكشف من جهة أخرى نوعية استجابتها للمتغيرات التي تشكل الحاضنة والمؤطرة لأفعالها ووظائفها.

عكست مظاهر التحول التي نزلت بالدول العربية في القرن العشرين، قدرة المتحدثين بها على تهيئها للتجاوب مع التحولات المعرفية والتاريخية في مجتمعاتنا، كما أظهرت محدودية المرونة التي يتمتع بها نظامها النسقي. وتزايدت صور انكماشها اليوم أمام التقدم العلمي، والكشوف المتلاحقة لتقانة المعلومات.

انطلقت فتوحات تقانة المعلومات والاتصال وكشوفها في نهاية القرن الماضي، صانعةً طفرةً معرفيةً كبرى في مطلع الألفية الثالثة[3]. وتساهم اليوم في عمليات عزل وتنحية الوسائط اللغوية المختلفة، العاجزة عن تطوير أدواتها في العمل والإنتاج والمعرفة. ومن هنا، تضاعفت حاجتنا إلى إصلاح واقع الأداء اللغوي العربي.

ثمة أوليات نستوعب بعض أبعادها في دراستنا هذه، بصورة واضحة أو مضمرة، قبل مواجهة موضوع السياسة اللغوية القادرة على نقلنا إلى مجتمع المعرفة، والانخراط في عملية الاستجابة التي يقتضيها مبدأ الحضور العربي في شبكات الثقافة الرقمية المعاصرة.

---

(3) تقرير المعرفة العربي للعام 2009: نحو تواصل معرفي منتج (دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم؛ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2009)، الفصل الأول، ص 25-50، ونبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول، ج 2، عالم المعرفة؛ 370 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، الفصل التاسع، ص 175 و237.

أولًا: أوليات

في منطلق حديثنا عن الإصلاح اللغوي، نشير إلى أمرين: **أولهما** الموقف العدمي من اللغة، وهو الموقف الذي يتحدث عن موت اللغات والثقافات المحلية بحكم أن العالم يتعولم، ولم تعد هناك حاجة إلى الدفاع عن لغات وثقافات لم تطور عدَّتها في الأداء التواصلي، ولا في بناء المعرفة المعاصرة. وهذا الموقف، في نظرنا، لا يتنبه لأهمية التنوع اللغوي والثقافي في عالم مركب ومتناقض المصالح والأهداف، ولا يستوعب أن الدفاع عن الكونية المفترضة أو المأمولة مرهون بأدوار الجميع في عمليات البناء والتركيب[4]؛ **وثانيهما** في النقاش السياسي والأيديولوجي في موضوع واقع اللغة العربية واللغات الأخرى التي تتمتع اليوم بحضور مُبدعٍ وفاعلٍ في العالم. يغفل هذا النقاش في الأغلب الأعم جوهر الموضوع المتصل بواقع المؤسسات التعليمية، وما يتصل بها من وضع تدريس اللغات وكفاءات المدرسين والمُمَدرسين في ميادين التواصل والتعبير والكتابة. ولهذا السبب، يتجه إلى تركيب مواقف سياسية مسنودة بدعامات عاطفية عاجزة عن رؤية المآل الذي آل إليه اللسان العربي، وذلك بسبب غياب استراتيجية لغوية واضحة ومعلنة في أغلب البلدان العربية[5].

إذا كنا نعتقد أن واقع التعدد اللغوي (الفصحى والعاميات واللهجات) يستوعب داخل مجتمعنا موروثات متصلة بتاريخنا ورصيدنا، في معالجة إشكاليات اللغة العربية، فإن إغفال الكُلْفة التي نؤديها في مقابل ذلك يعني أننا نضاعف تقصيرنا في مجال المبادرة المتعلقة بإطلاق مشروع متكامل في موضوع إصلاح اللغة العربية، وتحويلها إلى أداة مؤهلة لولوج مجتمع المعرفة[6].

---

(4) يدافع تقرير اليونسكو، نحو مجتمعات المعرفة، في فصله التاسع عن التعددية اللغوية، ويعتبر أنها تساهم في تعزيز التنوع الثقافي وتقاسم المعرفة. انظر: *Rapport mondial de l'UNESCO: Vers les sociétés du savoir* (Paris: UNESCO, 2005), chap. 9.

(5) انظر بعض عناصر هذه الاستراتيجيا في: **تقرير المعرفة العربي للعام 2009**، الفصل السادس، ص 199-214.

(6) تبنى تقرير اليونسكو الصادر في عام 2005 مفهوم مجتمع المعرفة، واستعمله بصيغة الجمع =

في هذا السياق، يمكن أن نستعين بتجارب الدول التي سبقتنا في مجال تطوير أدواتها وأدائها اللغوي. كما يمكن أن نتابع، على سبيل المثال، طبيعة الصراع القائم اليوم بين اللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية، خصوصًا في مجال الإعلاميات والاتصال والمعارف العلمية، فنتبين أن كفاءة اللغتين معًا في مجال توحيد كثير من الرموز تساهم في تقليص حدة الصراع، على الرغم من المواقف كلها التي تنمط اللغتين في أنظمةٍ مغلقةٍ، من قبيل القول إن الفرنسية لغة تجريدية، والإنكليزية لغة تجريبية، إضافة إلى المبادرات التي يقوم بها الفاعل الفرانكفوني، الذي لا يتردد في تمثل بعض رموز الإنكليزية من أجل مرونة أكبر في أدائه اللغوي، بحكم التفوق الهائل الذي تمارسه اللغة الإنكليزية في مجال ابتكار البرامج الاصطناعية ومجال الاختزال، وما يتيحه هذا الأخير من تواصل أسرع، وتركيبات ورموز أسهل، بفضل جدلية الابتكار الفاعلة في الأنساق اللغوية، من دون نسيان، المنجزات الفعلية التي ركبها كل منهما في مجال تطوير الأدوات والرموز المساعدة، في عمليات توحيد آلية البرمجة الاصطناعية، المختزلة للنسق اللغوي في رموز محدودة وفاعلة.

لا يمكن أن تتحول قواعد اللغة في اللغات المبدعة إلى كوابح، فالموقف الأسلم في نظرنا هو أن تسمح القواعد في لحظات معينة من تاريخها، ولأسباب متعددة، بإنشاء قواعد بديلة للقوالب التي يضيق بها الاستعمال، بحكم ما يستدعيه الإبداع من عمليات في تجديد الأنساق، وإعادة تركيب الأبنية والنظم. لم يحصل هذا الأمر في تاريخ لغتنا وإلى يومنا هذا، على الرغم من التحويرات الجزئية التي حصلت في مجال تداول اللغة العربية وكتابتها منذ ما يعرف بعصر النهضة العربية.

ساهمت وتيرة التقدم العلمي والتقاني، كما ساهم تطور وسائط الإعلام وتطور منتوجاتها، في إعادة النظر في كثير من الصيغ التعبيرية الموروثة. ومع ذلك

= «مجتمعات المعرفة»، معتبرًا أن هذه الصيغة أكثر مطابقة للتحولات الجارية في عالم يشكل البعد التكنولوجي فيه حجر الزاوية. انظر: تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الفصل الأول، ص 32. ونشير إلى أننا كنا ضمن الفريق المركزي المحرر لهذا التقرير.

بقيت لغتنا مكتفية - بصورة عامة - بكثير من القيم والمفردات المحفوظة من عصورنا الوسطى، وكأن ما يحصل في مجال تطور المعرفة والعالم لا يعنينا، ولا يعني الوسائط التواصلية التي أصبحنا نتعامل بها مع العالم ومنتوجاته المعرفية الجديدة.

ما يمنح اللغة قدرتها على مواصلة حضورها في المجتمعات المعاصرة هو مرونة التواصل الذي يسمح به نظامها النسقي، ونظام اشتغالها الأداتي والوظيفي. ونحن لا نعتقد أن لغتنا العربية طورت الآليات التي تمنحها المرونة المطلوبة في تحقيق درجات عليا من التواصل الحي والخلاق. فكثير من وجدانياتنا يجد أحيانًا سلاسة منقطعة النظير في العامية، ويمارس الإفصاح المبين. وهذا الأمر عبارة عن معطى موضوعي، لا علاقة له بأحكام القيمة التي يصدرها بعضهم في مثل هذه المواقف، بحكم أن الوضع المشار إليه محصلة موضوعية لتاريخ من الانفصام اللغوي، القائم في مجتمعنا ومؤسساتنا التربوية[7]. نحن إذًا أمام فصحى في الجامعات والمحافل العلمية، وعامية في الأسواق والأعراس والمواسم، حيث يتخذ معجمنا الدارج مواصفات تختلف عن مضامين الفصيح ومعانيه، المقروء والمكتوب، في مؤسساتنا التكوينية والعلمية.

نؤكد هنا أمرًا يتعلق ببعض صور تدفق العامية في التداول العام، ونَعِي في الوقت نفسه نسبيته، انطلاقًا من التطور الكبير الذي عرفه الإنتاج السردي في أدبنا المعاصر، حيث يقدم كثير من الروايات في أدبنا اليوم ما يعبر عن أشكال رفيعة من الجمال الفاتن، في باب التداعي الرامي إلى الإمساك بذبذبات الوجدان العربي. يبرز تأكيدنا السابق مرونة بعض اللهجات، عند مقاربة بعض صور تعبيرها مع نماذج من نصوص الفصحى.

---

(7) نشير هنا إلى ازدواجية الفصحى والعامية، وازدواجية التقليد والحداثة، وباقي الثنائيات المشكلة لنسيج مجتمعنا في مكوناته وأبعاده المادية والرمزية المختلفة. راجع الفصل الأول من: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات)** (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 13-50.

ثانيًا: نحو سياسة لغوية متصلة بمجتمع المعرفة[8]

في تشخيص بعض علاقات الانكماش اللغوي

توضح الأوليات التي سطرناها في الفقرات السابقة التوجه الذي اخترناه لمقاربة واقع اللغة العربية في مواجهتها تحديات تقانة المعلومات. ونتجه في المحور الأول من هذه الدراسة نحو تشخيص بعض مظاهر قصور أدائنا اللغوي، بالاعتماد على البحوث والتقارير التي ركبت نتائج تسمح بالتفكير في كيفيات تجاوز مأزقنا اللغوي.

أشرنا آنفًا إلى التطور الذي عرفته اللغة العربية في القرن الماضي، قياسًا على ما كانت عليه في أزمنة سابقة، وساهم تطورها الملموس في مجالي الإعلام المكتوب والمرئي في بناء صيغ جديدة لم تكن معهودة في نظامنا اللغوي القديم[9]. يكشف حاضر الكتابة العربية اليوم بوضوح أن لغتنا لم تعد لا مسجوعة ولا محكومة في أنسجتها النصية بمفردات قديمة، بل تستوعب الجملة العربية مئات المفردات والصيغ التعبيرية الجديدة، الأمر الذي يعكس مظاهر التطور الحاصلة. كما يعد تزايد حجم الكتب والمطبوعات، وتزايد القنوات الفضائية والمحطات الإذاعية، وغير ذلك من الوسائط الجديدة في التثقيف والترفيه، من المكاسب التي منحت العبارة العربية كفاءات جديدة في مجال الإمساك بالموضوعات، ومقاربتها بآليات جديدة في التعبير والتركيب. أدّت الكتب المدرسية والسينما والرواية العربية ووسائل الاتصال المعاصرة، أدوارًا مهمة في باب توسيع الحساسيات اللغوية (مدونات الفضاء الافتراضي وتغريداته)، وجعلها قادرة على ترجمة الانفعالات والعواطف والنزوعات النفسية والاجتماعية، إضافة إلى أنها أصبحت قادرة على بلورة المعارف الجديدة، في عالم يتطور بإيقاع سريع.

---

(8) تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الفصل الأول، ص 26-32.

(9) سعيد يقطين، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).

حصل أمر آخر في مستوى تطوير بعض مجالات العناية باللغة العربية في مجال الإعلاميات بالذات، حيث يمكن العثور على برمجيات تُقدِّم المكتبة الإلكترونية العربية، وضمنها موسوعات وكتب محققة، إلى جانب دروس في تعليم العربية للفئات العمرية المختلفة[10].

لا تعفينا الإشارات التي ذكرنا من الإقرار بالتردي الذي ما فتئت تعرفه اللغة العربية، وهي تراقب التحديات الكثيرة التي تولِّدها تقنيات المعلومات وثورة المعرفة في عالمنا. فكيف تواجه اللغة العربية تحديات العولمة المعلوماتية؟

أبرز التقرير الثاني الذي أصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائي أهمية تأهيل اللغة العربية، لتصبح لغة العصر الرقمي. وبَيَّن أن مطلب التحديث اللغوي يستدعي القيام بما يأتي:

- تحديث الجامعة والبحث العلمي، والنظر إلى اللغة العربية باعتبارها الحجر الأساس في عملية التحديث.

- إقامة جسور بين التخصصات المعرفية المختلفة.

- إدخال المعرفة المعلوماتية والتأهيل المعلوماتي إلى مؤسسات التعليم والبحث العلمي المختلفة.

- المساهمة في إنتاج برمجيات عربية تراعي خصوصية المكونات المحلية واللغوية[11]. كشف التقرير المذكور أن لا سبيل للنهوض بكل ما سبق إلا بالانفتاح على مكاسب العصر الرقمي ومنجزاته[12].

(10) «يحتاج نشر البرمجيات مفتوحة المصدر واستثمارها على الوجه الأمثل إلى استراتيجيات تضعها المؤسسات الحكومية والجامعات ومؤسسات القطاع الخاص وجمعيات المعلوماتية الوطنية وشبكات مبرمجي النظم مفتوحة المصدر. وينبغي أن تسمح هذه الاستراتيجيات بتشكيل مجموعات للعمل وإرساء قواعد وأخلاقيات للتعامل ضمنها وبينها، مستنيرة بما وضع من وثائق بهذا الخصوص على الصعيد العالمي»، انظر: تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الفصل الرابع، ص 143.

(11) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003: نحو إقامة مجتمع المعرفة (عمان: البرنامج، 2003)، ص 120-125.

(12) سعيد يقطين، «اللغة العربية وتحديات مجتمع المعرفة،» ورقة خلفية أعدت لـ: تقرير المعرفة العربي للعام 2009 (مرقونة).

يترتب عما سبق لزوم إصلاح اللسان العربي، بالانطلاق في مشروعات تضع مسألة تحديث اللغة العربية ضمن أولوياتها الكبرى. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الذين يتصورون اللغة في صورة نسق مغلق ومكتمل، يخلطون بين قواعد مرحلة محددة من مراحل استواء نظام معين في لغة بعينها، وصيرورة اللغة المترتبة عن نظام استعمالها المنتج والمولد للمعرفة، والمبدع للقواعد المطابقة لمسارها المتطور، ونظامها المتحول، وأرصدتها الرمزية المتجددة.

لا شك في وجود عوامل معينة تدفع إلى النظر نحو اللغة بمعيار الكمال، بينها النظرة العاطفية والنظرة السكونية اللاتاريخية. ومن هنا أهمية محاصرة النظريتين معًا، لأنهما تساهمان في إفقارها وتحنيطها.

يتضمن الموقف العاطفي من اللغة مجموعةً من القيم المعرفية التي ينبغي مراجعتها، من قبيل كمالها المطلق وتقعيدها المغلق. كما يتضمن أحكامًا أيديولوجية تستدعي بدورها المراجعة، كتناسي الوضع الراهن للغة، وهو وضع يعكس في نظرنا محدودية جهد الناطقين بها، حيث يتجه النقاش في الأغلب الأعم إلى إبراز الجهات المتربصة باللغة القومية بمنطق المؤامرة والاختراق الثقافي المعلوماتي. وفي مجمل هذا الموقف، يتم إغفال أن اللغة العربية، مثلها مثل باقي اللغات في العالم، تتطور وتلحقها أعراض التحول التي تصيب مختلف ظواهر الحياة الثقافية المختلفة داخل المجتمع[13]، إذا لم تُرَتَّب آليات وقواعد في إصلاح نظمها، بالمرونة اللازمة التي تمكّنها من الانخراط في تمثل وإبداع مكاسب العصر الرقمي، بكل منتوجاته ومنجزاته[14].

يمكن الإشارة هنا إلى عينة من المشكلات المشخِّصة لجوانب من العلل الصانعة لمأزقنا اللغوي الراهن، ويتعلق الأمر بثلاث أمارات كبرى كاشفة عن أهم ملامح عطبنا اللغوي:

---

(13) عَدَّد فاروق شوشة، في مصنفه جمال العربية، الأساليب الجديدة في اللسان العربي، وهي تعبر في نظره عن تأثير الترجمة واللغات الأجنبية، راجع نماذج منها في: فاروق شوشة، جمال العربية، كتاب العربي؛ 52 (الكويت: مجلة العربي، 2003)، ص 238-242.

(14) تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الفصل الأول، ص 25-50.

- جمود التنظير والتقعيد، والاستكانة إلى جهد الأقدمين في هذا الباب.

- عدم معالجة الآثار المترتبة عن ثنائية الفصحى والعامية.

- ضعف النشر الإلكتروني[15].

ينفتح كل محور على موضوع مركزي، وتكشف جميعها خطورة التحديات التي تواجه اللسان العربي.

تنتج علل لغتنا من نوعية حضورها الراهن في واقعنا، والمتمثل في صور الإهمال الذي نزل بها في العقود الأخيرة، في أغلب الدول العربية، بسبب غياب سياسة لغوية واضحة في مجال إصلاح الأداء اللغوي. لن تسترد العربية مكانتها إلا عندما تتبلور سياسة في الإصلاح اللغوي، تتيح لها ممارسة الأدوار التي يفترض أن تقوم بها في جوانب مجتمعنا المختلفة، في الإدارة والاقتصاد، في التجارة والمقاولات، وفي مظاهر الحياة العصرية المختلفة التي ننخرط فيها، ونصنع في قلبها شروط وجودنا في عالم متغير.

تفرض رياح التعولم الجارية منذ ثلاثة عقود على الأقل، تيارات قوية وعاصفة، تستدعي إصلاح اللسان بحكم أن غيابه يضاعف أزمة لغتنا، الأمر الذي ينعكس سلبًا على مجتمعنا[16]. ففي واقعنا اللغوي خلل كبير، يتخذ مظاهر عدة في الأسرة والمدرسة والمعمل وفي وسائل الإعلام. وفي غياب المبادرات والبرامج المتواصلة من أجل إصلاح منظومتنا اللغوية، وأمام التحولات السريعة الجارية في مجالات المعرفة وتقنياتها، تزداد لغتنا هشاشة وهامشية، وتُحاصَر بأسئلة زائفة وقضايا مفتعلة وعارضة. لعلنا نمارس في لحظات مواجهتنا لكل ما سبق، سياسات تروم تحقيق هدنة لغوية وسلام موقت، لتبقى النار مشتعلة تحت الرماد، تَتحيَّن فرصَ العودة الصانعة لمعارك يُهْدَر فيها كثير من الطاقات والأدوات، على حساب الأسئلة العميقة والبرامج الإصلاحية الشاملة والبعيدة

---

(15) يقطين، «اللغة العربية ومجتمع المعرفة».

(16) يحيى اليحياوي، كونية الاتصال، عولمة الثقافة: شبكات الارتباط والممانعة، تقديم نزهة بلخياط (الرباط: منشورات عكاظ، 2004).

المدى، وهي في الأغلب الأعم أسئلة مسكوت عنها، تحت ضغط إشكالات تتجاوز اللغة[17].

ثالثًا: نحو لغة عربية مرنة أفق في التأهيل اللغوي

لا تقبل مشكلات اللغة الارتجال ولا الاستعجال. إنها تقتضي، أولًا وقبل كل شيء، بناء خيارات معرفية بمعايير الاجتهاد والإبداع، لننتقل بعد ذلك إلى مرحلة بناء المؤسسات وبلورة البرامج، ثم مراكمة التجارب والخبرات، الأمر الذي يتيح لنا عند تحققه بناء ما يعزز آمالنا في تنمية اللغة العربية وتطويرها، خصوصًا ونحن نعيش في زمن لن يتردد، ولن يجد أي حرج، في نسيان اللغات التي لا تستجيب لآليات الإبداع والإنتاج والتطوير، وهي الآليات التي تعد اليوم عنوانًا بارزًا في المشهد اللغوي الكوني، حيث تتبارى أربعة آلاف لغة سائدة في العالم، لتتمتع منها أربعة عشر لغة فقط بالحضور الفاعل والمنتج داخل شبكة اللغات العالمية. تتمتع الإنكليزية بالذات، داخل هذا الكم الصغير، بدور استثنائي محقّقةً الريادة على اللغات المتداولة في العالم[18]. فكيف نمارس تأهيل نسقنا اللغوي لمنحه المرونة الكافية للتعبير عن مخاضات المجتمع ومشروعاته في الإبداع والمعرفة؟

تتعلق الخطوة الأولى في هذا الباب بما يمكن أن نطلق عليه اسم التهيئة اللغوية، وتشمل مسألة مراجعة رصيدنا اللغوي في أبعاده ومستوياته ونظمه المختلفة، كخطوة مكملة وضرورية في درب الإصلاح. كما تنطلق من مبدأ معاينة الواقع اللغوي الفعلي في علاقاته المعقدة بمحيطه الاجتماعي والاقتصادي، وبمحيط المعرفة، إضافة إلى محيط التحولات الجارية في العالم، خصوصًا في المجالات المرتبطة بالتواصل والعلم والتقنية.

---

(17) يقدم هشام جعيط، في كتابه أزمة الثقافة الإسلامية، تأملات قوية في موضوع أزمة الفكر العربي المعاصر، وهو يستوعب في بعض تحليلاته جوانب لها صلة بواقعنا اللغوي وواقعنا التاريخي العام من منظور مقارن، انظر: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000).

(18) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003، ص 123-124.

تشكل اللغة عاملًا من العوامل المركزية في عملية الانخراط في الإبداع، وسط رصيد القيم والسجلات المعرفية التي ركبتها اللغات الأكثر تقدمًا في العالم. ويمكننا أن نشير، في السياق نفسه، إلى أن تطوير النظام المعجمي والنحوي، وتيسير سبل الاستعمال بإصلاح مناهج التدريس، وتوحيد المصطلحات، وإقامة قواعد للمعطيات وبنوك للنصوص، وتحفيز الباحثين على الإنتاج المتطور، كل ذلك يُعدّ في صميم الآلية المؤسسية المساعدة في عملية إصلاح اللغة العربية وتأهيلها[19].

تزداد أهمية الخطوات المشار إليها أعلاه باختزال في زمن تطور تقنيات التواصل، فلا يقتضي الأمر تنميتها وتطويرها فحسب، بل بناء لغات جديدة داخل اللغة لاستيعاب مستجدات الترميز التي تصنع شبكات التواصل المنظم والسريع، بوسائط جديدة ورموز جديدة. وهذا الأمر لا يمكن حصوله عندما ننظر إلى اللغة نظرة سكونية، أو نقوم بتصنيفها وتحويل قواعدها كما أشرنا، من لحظة في سلم الضبط المعرفي إلى قواعد مطلقة، على الرغم من أننا نعرف أن هذه القواعد لم تكن أكثر من قواعد مطابقة لدرجات تطور المعرفة، وتطور أساليب التقعيد والتدوين في زمن حصولها.

من المؤكد اليوم أن ضغط العولمة المتمثل في الإكراهات الناتجة بفعل الصراعات القائمة في المجال الدولي يدعونا إلى إصلاح شامل، ينطلق من تشخيص دقيق لمظاهر أعطابنا، ويسمح لنا بإعادة النظر في نظامنا الاقتصادي وكفاءتنا التنافسية، كما يدعونا إلى مواصلة إصلاحنا السياسي[20]، بحكم أنه يعد عامل تحفيز لبناء خيارات محددة في موضوع أدائنا اللغوي. ولن يتم ذلك بصورة ملائمة إلا بفضل عملية استيعاب عميقة لدروس الطفرة التكنولوجية الهائلة، وما

(19) نقرأ لأحد الباحثين ما يأتي: «إن النحو العربي ظل تقليديًا، وكل المحاولات التجديدية ظلت بمنأى عن التفعيل والانتقال إلى الميدان لجعل النحو العربي متيسرًا وقواعده بسيطة وواضحة. كما أن اللسانيات ظلت، وكأنها تدرس اللغة العربية في ضوء التيارات اللسانية الحديثة فقط من أجل إثبات صحة وأهمية هذا التيار أو ذاك». انظر يقطين، «اللغة العربية ومجتمع المعرفة».

(20) كمال عبد اللطيف، العرب في مواجهة حرب الصور (اللاذقية، سورية: دار الحوار، 2008)، ص 17-22.

ترتب عنها من تركيب للأدوات والبرامج الفاعلة في النظام اللغوي العالمي، في علاقته القوية اليوم بمكاسب مجتمع المعرفة ومشروعاته[21].

وضّح تقرير المعرفة الأول، الصادر في عام 2009، في فصله الرابع المخصص لتقانات المعلومات والاتصالات في الدول العربية[22]، أن دون إنتاج المحتوى المعرفي العربي بمواصفات العصر الرقمي ونشره عقبات كثيرة، تزداد تنوعًا باتساع الفجوة اللغوية. ونتبين ذلك عندما نروم النفاذ مثلًا إلى الإنترنت، بهدف بناء مواقع لنشر المحتوى الرقمي العربي، الأمر الذي يستدعي عمليات في تطويع عدد من التقنيات وترويضها، لجعلها ملائمة لبنية اللغة العربية[23]. كما أن البرمجيات اللازمة تتطلب كثيرًا من التدقيق النحوي الآلي، من أجل منح اللغة العربية درجة من المرونة، تسمح لها بصرامة أكبر في موضوع تسلسل الكلمات في سياق الجمل. أما إعداد النصوص العربية للمعالجة الآلية فيتطلب، بناء على معطيات التقرير المذكور، القيام بتطوير برمجيات تسمح بالتحليل الصرفي، والتشكيل الإلقائي، وتحليل الإعراب الآلي[24].

إن استيعاب العربية مستجدات ترميز قواعد ولوج عوالم التقنيات الجديدة

---

(21) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، الفصل 11، ص 213-227.

(22) يمكن الاطلاع على واقع استعمال تقنيات المعلومات في البلدان العربية في الفصل 4 من تقرير المعرفة العربي للعام 2009، ص 127.

(23) نقرأ في تقرير المعرفة العربي للعام 2009 ما يأتي: «ارتفع عدد الصفحات التي تتضمن المحتوى العربي على الإنترنت، بما في ذلك الصفحات التي كتبت باللغتين العربية والإنجليزية، من 114 مليون صفحة عام 2005 إلى 189 مليون صفحة عام 2006 بينما بلغت الزيادة المقابلة في تعداد الصفحات التي وضعت بالإنجليزية خلال الفترة ذاتها 63 بالمائة ومن المتوقع أن يصل عدد الصفحات العربية عام 2012 إلى نحو 5.1 مليار صفحة، إذ يتوقع أن يرتفع معدل إنشاء الصفحات العربية إلى 80 في المائة حتى العام 2010 و60 في المائة في السنوات التي تليها» (الفصل 4، ص 135).

(24) «ويعدّ نظام الإعراب الآلي للجمل العربية من المتطلبات الرئيسة للحاق اللغة العربية بالجيل الثاني من تطبيقات معالجة اللغات الإنسانية، التي تتضمن نظم الفهم الآلي وتحليل بنية السرد المستمر للغات. وتقوم بعض مؤسسات الأعمال العربية والأجنبية بأنشطة ملموسة في هذه المجالات، إلا أن وتيرة العمل والنتائج التي تم الوصول إليها ما زالت غير كافية». انظر: تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الفصل 4، ص 140.

في المعلومات والمعرفة، يمثّل الطريق المناسبة[25]، والخطوة الأساس لتقليص حجم الفجوة اللغوية والمعرفية في العالم العربي. ولا يمكن سلوك هذه الطريق عندما نكتفي بالنظر إلى لغتنا نظرة سكونية، أو نقوم بتصنيمها وتحويل قواعدها من لحظة في سلم الضبط المعرفي التاريخي إلى قواعد مطلقة.

إذا كنا نؤمن بالدور بالغ الأهمية الذي تمارسه اللغة في مجتمع المعرفة وفي مجال التواصل، ونؤمن بدورها في مستوى إنتاج الرموز وتداولها داخل المجتمع، أدركنا القيمة الكبرى التي تتمتع بها اللغة، والانتكاسة الكبرى التي تترتب عن لغة فقدت القدرة على تطوير أدواتها، وانزوت مكتفية باستعادة مفردات يزداد فقرها أمام الغنى الكبير الذي تتيحه المفردات المعبرة اليوم عن فنون الإبداع وطموحات التقانة اللامتناهية، في عالم سِمَتُه الأساس التغيير.

تضمنت الفقرات السابقة إشارات دالة على كثير من نواحي القصور الحاصل في اللغة العربية[26]، كما بلورت توجهات في باب الإصلاح. يمكننا أن نؤكد التدني الكبير في الكفاءة اللغوية (كفاءة التحرير والتعبير والتواصل) عند متمدرسينا وجامعيينا، بالاستناد إلى ما كشفت عنه البحوث والتقارير الجديدة المنجزة في هذا المجال بكثير من الوضوح والقوة[27].

يمكننا أن نفسر العلل والأعطاب الكثيرة التي لا تزال تهيمن على بنية اللغة العربية بجملة من العوامل، أبرزها:

---

(25) مستقبل الثورة الرقمية، العرب: والتحدي القادم، كتاب العربي؛ 55 (الكويت: مجلة العربي، 2004)، ص 42-61.

(26) نقرأ في تقرير المعرفة العربي للعام 2009 «وعلى الرغم من النمو المتسارع للغة العربية على شبكة الإنترنت في السنوات القليلة الماضية، فإن تواجد لغة الضاد على شبكة الإنترنت ما زال دون المستوى المتوقع بالنظر إلى تعداد الناطقين بالعربية. كما أن الجهد المبذول في بناء المحتوى الرقمي باللغة العربية يقتصر على مجالات محدودة، لا يتصل معظمها بواقع المجتمعات العربية والفرص والتحديات التي تجابهها، ولا يثري المعارف المتصلة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية من قريب أو بعيد» (الفصل 4، ص 133-134).

(27) انظر على سبيل المثال: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003، ص 121-122.

- انعدام سياسة لغوية في البلدان العربية المختلفة، وفي ما بينها.

- ضمور سلطات المجامع اللغوية وضعف التنسيق في ما بينها.

- تعثر عمليات التعريب والقصور القائم في مجال الترجمة.

- جمود التنظير والتقعيد اللغوي، والاستكانة إلى جهد الأقدمين في هذا الباب.

- عدم الاهتمام بالأسئلة الفلسفية، والمدارس الفلسفية المعاصرة ومنجزاتها في ميدان فلسفات اللغة على وجه الخصوص، بحكم ما تتيحه هذه الفلسفات من إنعاش للتفكير في موضوع اللغة.

- عدم معالجة الآثار المترتبة عن ثنائية الفصحى والعامية.

- ضعف علاقاتنا بآليات مجتمع المعلومات وكذا ضعف النشر الإلكتروني.

- غياب رؤية إستراتيجية واضحة للإصلاح اللغوي[28].

في الأسباب المفسرة لقصور لغتنا، تتقاطع معطيات التاريخ بالمعرفة بالسياسة اللغوية وبالتقدم التقاني. وعلى الرغم من تداخل هذه العوامل، فإنها تمنحنا معاينة مركبة للعوامل المختلفة الصانعة لأزمة الوضع اللساني العربي في مجتمعاتنا. كما لم يستطع الفاعل اللغوي نقل الأزمة إلى أفق قادر على تخطي الجوانب السلبية المختلفة التي رُكِّبت في واقعنا اللغوي، لعدم قدرته وقدرة مؤسساته المعنية بالموضوع على وضع البرامج والخطط المسنودة بالخيارات السياسية اللازمة لإصلاح اللسان، وردم الفجوة المعرفية القائمة.

يعزز ربط اللغة العربية بمجتمع المعرفة من طريق إصلاح نسقها الوظيفي مكانتها، ويتيح لها إمكان تطوير وسائلها ورموزها وأنظمتها[29]. وينبع تاريخ

(28) المصدر نفسه، ص 123، وكذلك: نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، عالم المعرفة؛ 318 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005).

(29) نقرأ في تقرير المعرفة العربي للعام 2009 ما يأتي: «ولا بد للارتقاء بالمحتوى المعرفي الرقمي العربي، من سياسات وطنية وإقليمية مؤاتية تستهدف التواصل والتفاعل الخلاق مع ثقافات =

تشكل اللغة العربية باحتوائها ممكنات كامنة، ينبغي إطلاقها بهدف اختراق الحواجز وكسر العوائق التي عملت على تنميط اللغة في قواعد مطلقة. ويمنح هذان الأمران، الممكنات الذاتية للغة وممكنات مجتمع المعرفة، اللغة العربية إمكان تجاوز حالة الركود التي تهيمن عليها، ويحتاجان معًا إلى إرادة تجمع بين بناء خيار واضح في الموضوع - وهذا شأن سياسي - وخيار تقاني يوكل لأهل الاختصاص، قصد تركيب الروافع والقواعد الجديدة المرسومة وفق حاجيات عصرنا. إن فرص التجاوز ممكنةٌ، شريطة الاهتمام بمتطلبات الراهن وأسئلة التحول التي بناها مجتمع المعرفة[30].

خلاصات

ركبنا في هذه الدراسة تصورنا لجوانب من قصورنا اللغوي، أمام التحديات المعرفية الكبرى الحاصلة بفعل التطور الكبير في مجال تقنية المعلومات، وما ولَّده من تضخم معلوماتي واقتصادات معرفية، إضافة إلى العوالم الافتراضية التي تساهم اليوم في تغيير تصورنا عن الأمكنة والأزمنة والمعارف والقيم.

دفعتنا سجلات الثورة المتواصلة في موضوع تقنية المعلومات وما يرتبط بها إلى طرح سؤال الإصلاح اللغوي، وهو سؤال يتصل بالسياسة اللغوية في مجتمعاتنا، إضافة إلى أنه سؤال تتقاطع فيه اهتمامات متعددة ذات صلة بالتربية والمجتمع والتراث والتواصل.

= ومعارف العالم، والإسهام فيها بروح نقدية تؤكد على ثوابت الهوية والثقافة العربية وقدرتها على تمثل وتوطين واستنبات المعرفة، بل قدرتها على إبداع المعرفة» (الفصل 4، ص 156).

(30) «وليس من المغالاة القول إن مستقبل اللغة العربية يتوقف على مدى استخدامها ضمن شبكات المعلومات العالمية، ويتطلب جهودًا كبيرة على المستوى التقاني لاكتساب جملة من القدرات الضرورية للتعامل مع اللغة ذاتها. كما يتطلب وضع أهداف طموحة على الصعيد الوطني بحيث تستخدم المؤسسات في الدول العربية، من وزارات وجامعات ومدارس وهيئات للمجتمع المدني، اللغة العربية في معاملاتها، وتصبح لغةً لتداول وإنتاج المعارف بشتى فروعها، مثلما كانت - في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - لغةً لإنتاج المعارف بشتى أنماطها»، انظر: تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الفصل 4، ص 135.

توقفنا في المبحث الأول من هذه الدراسة أمام مظاهر عدة من أعطاب لغتنا، كما حاولنا - في إشارات مختصرة - تشخيص جوانب من عجزها أمام طفرة المعلومات وتقنياتها، مما له صلة بالتواصل، وما صار يسمّى مجتمع المعرفة.

ترتب عن نتائج التحليل المستوعبة في أولياتنا في المحور الأول ضرورة الإصلاح الشامل لنسقنا اللغوي. هذه المسألة، كما بيّنا، تتطلب إرادة سياسية واضحة، كما تقضي بلزوم الاستعانة بالخبراء من ذوي الاختصاص.

في المبحث الثاني، أبرزنا أهمية المرونة اللغوية، لأن الأنساق اللغوية المحافظة لا تستوعب الطابع الرمزي والمختزل للغات المعاصرة الموصولة بالتقنيات الجديدة وصناعاتها.

زاوجنا في المبحثين بين التشخيص وتعيين أفق التحديث اللغوي، وعلى الرغم من وعينا صعوبة بلوغ مرمى الإصلاح المطلوب، بحكم هيمنة نظرة لاتاريخية للغة العربية في فضائنا الثقافي، وهي نظرة يعرف الجميع أنها موصولة بقضايا تتجاوز اللغة، إلا أننا وضحنا خطورة المأزق الحاصل وضرورة تجاوزه.

نتوخى، من وراء حديثنا عن عربية مرنة، بناء لغة قادرة على امتلاك فنون جديدة، تعيد لنسقنا اللغوي قدرته على الحياة، في عالم جديد.

اكتفينا بالمرونة باعتبارها أفقًا يرسم أمام العربية إمكان مغالبة صور تكلّسها وهامشيتها أمام الانقلابات المتواصلة في مجالات المعرفة وتقنياتها.

الفصل السابع

التسامح والحرية والمؤسسات

تبلور مفهوم التسامح في سياقين تاريخي ونظري محدَّدين، واكتسب دلالاته الأولى في قلبهما. برزت ملامحه الأولى واستوت في إطار معارك الحروب الدينية والإصلاح الديني، واتخذت صورة واضحة في الفلسفة السياسية الحديثة خلال القرن السابع عشر، ثم تطور واتسعت دلالاته وتنوعت في القرن العشرين، في سياق تطور مبادئ وأجيال حقوق الإنسان، وفي إطار تطور منظومات الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة.

يعرف متابعو حياة المفهوم نوعية التحولات التي ما فتئت تضفي عليه طبقات من المعاني، حيث يجري استعماله وتوظيفه بصور عدة في الجدل السائد اليوم في خطابات الحداثة والتحديث، الأمر الذي يبرز مرونته من جهة، ويكشف إجرائيته في خطابات المنتديات الدولية، المناصرة لمبادئ العدالة والحرية وحقوق الإنسان من جهة ثانية.

توخينا من العناصر المكثفة أعلاه وضع اليد على المرجعيات النظرية والحقوقية التي ساهمت في عملية تحولات الدلالة في مفهوم التسامح. وسنوضح في محاور هذه الدراسة ما ورد في صورة مركَّبة في الفقرتين السابقتين. إلا أننا قبل ذلك، نشير إلى أن ما سبق ذكره يندرج ضمن العناصر الأولى من دراستنا، بحكم أننا نخصص الجزء الأخير منها لمعاينة جوانب من كيفيات تلقّي الفكر العربي المعاصر لمفهوم التسامح، وما يرتبط به من مفاهيم الحداثة السياسية. صحيح أن فكرنا السياسي لم يتعرف إلى مفهوم التسامح ولم يقم بتوظيفه والتفكير

بواسطته إلا في مطلع القرن العشرين، لكن صور استخدامه في ثقافتنا المعاصرة طوال عقود القرن الماضي، منحته بدورها ظلالًا أخرى من المعاني، شحنته بطريقتها ومفردات لغتها بمعانٍ بعضها مُتضمَّنٌ في أصوله، وبعضها تَحَصَّلَه بفعل الحمولة الدلالية لمفردات لغة أخرى تروم تمثله باستخدامه، مستهدفةً إنجاز مهمات تتطلبها سياقات توظيفه والتفكير بواسطته في إشكالات وقضايا مرتبطة بمجتمعات وثقافات أخرى، الأمر الذي نفترض أنه ساهم بصورة أو بأخرى في توسيع بعض دلالاته أو تضييقها.

يتجه عملنا إذًا إلى تركيب إحاطة نظرية بصيرورة تطور المفهوم، في سياق تطور منظومات في الفكر السياسي في علاقتها بالتاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مع محاولة للتوقف في الآن نفسه عند جوانب من مآلات المفهوم في التلقي العربي لمنظومة الحداثة السياسية، خلال 200 سنة من أشكال تفاعل فكرنا مع منظومات الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، الأمر الذي نعتقده سيقربنا من أنماط توظيفه في فكرنا ومجتمعنا، وسيظهر حاجتنا الماسة إليه وإلى حمولته الدلالية في المعارك التي نواجه اليوم في مجتمعاتنا وثقافتنا السياسية.

أولًا: التسامح - نشأة الدلالة وتطورها

تجمع أغلبية دارسي مفهوم التسامح على صعوبة ضبط معانيه ودلالاته، ولا يتعلق الأمر بالدلالات الفلسفية الاصطلاحية التي ارتبطت به خلال مراحل تشكله وتطوره سواء في المجال الديني أم في الفلسفات التي حاولت وضع حدود لمعانيه في القرن السابع عشر وما بعده، بل يتجاوز الأمر الدلالة الاصطلاحية نحو الدلالات اللغوية العامة التي تحملها مفردته. بيَّن المفكر الفرنسي بول ريكور، في المقاربة التي ركَّب لمفردة تسامح (Tolérance) اعتمادًا على بعض معاجم اللغة الفرنسية[1]، أن الطابع المبسط للدلالة كما يقدمها بعض هذه المعاجم يساهم في مزيد من غموض المفهوم وصعوبته.

---

(1) لمزيد من الاطلاع على تحليل ريكور لمبدأ التسامح وموقفه من دلالاته المعجمية يُرجى العودة إلى: Paul Ricœur, «Tolérance, intolerance, intolérable,» dans: Paul Ricœur, *Lecture 1: Autour du politique*, la couleur des idées (Paris: Seuil, 1991), pp. 295-312.

نواجه الصعوبة نفسها عندما نقترب من دلالة كلمة تسامح في المعاجم العربية، ونتبيّن بعض جوانب هذه الصعوبة في الدراسة المهمة لسمير الخليل، المعنونة **التسامح في اللغة العربية**[2]، حيث وضّح الباحث صور التناقض بين جذر كلمة التسامح ومفهوم التسامح، موضحًا أن استيعاب روح المفردة في السياقين النظري والتاريخي، يتطلب عمليات تمثل وتوظيف يكون بإمكانها حفر الدلالة الجديدة في رسم الكلمة العربية، ومن أجل ذلك يجب الاستمرار في امتحان المفردة بالتداول، لنقف على حدود المعاني التي تُقرن بها.

ثانيًا: في الأصول الأولى للمفهوم

تحيل مفردة Tolérance إلى ما يفترض أنه الحامل لمعناها باللغة العربية، نقصد بذلك كلمة التسامح أو التساهل أو الصفح، ويتم في الأغلب تداول المفردات المشار إليها عند التفكير في موضوع العلاقات بالآخر والآخرين في المجتمع وفي العالم. وعندما نفكر في السياقات التي أطّرت تبلور مفهوم التسامح ثم تداوله وتطوره، نجد أنها نشأت في إطار الجدل اللاهوتي في أوروبا النهضة، حيث عملت الكتابات اللاهوتية على إبراز أهمية الصفح عمّن يخالف تعليم الدين والكنيسة، وذلك بعدم معاقبته.

أُدرج هذا الموقف في سياق توجه إصلاحي عام، يتوخى رسم حدود للعقائد باعتبارها ترتبط بالإيمان الشخصي الحر. هيأت هذه التصورات الإصلاحية الطريق الممهِّدة لتيارات الإصلاح الديني، كما ساهمت بمحاذاة ذلك في بلورة نظر فلسفي جديد للتسامح في خطابات الفلسفة الحديثة.

يمكن أن نقول إن عاملين اثنين ساهما بطرائق مختلفة في تشكُّل مفهوم التسامح، وإليهما يعود الفصل في منحه جوانب كثيرة من الدلالات التي يحملها، من قَبِيل الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم الاكتشافات الجغرافية

---

(2) سمير الخليل، «التسامح في اللغة العربية،» في: سمير الخليل [وآخرون]، **التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، ترجمة إبراهيم العريس (لندن: دار الساقي، 1992)، ص 5-23.

وما ترتب عنها من جدل لاهوتي وأخلاقي؛ فالتسامح نشأ ليعكس جوانب من صور تفاعل الفكر الحديث مع تطورات نشأت في القرن السادس عشر في قلب المجتمع الغربي، حيث تبلور المفهوم محاولةً لصدِّ أشكال العنف السائدة المختلفة في المجتمع، خصوصًا في مجالات العقيدة الدينية.

نشأ مفهوم التسامح منذ بداياته في صلة وثيقة بمفهوم الحرية، ولا نتردد في القول إن قاعدة نشوئه النظرية تتمثل في مساعي الحرية المرتبطة في فجر المجتمعات الحديثة بمتطلبات الوعي الفردي والنزعة الفردية. صحيح أن إرهاصات الإصلاح الديني تؤطر مجال الظهور والتشكل إلا أن ميدان استواء الملامح النظرية للمفهوم يجد أرضيته في معارك حرية التفكير والتعبير والعقيدة.

يُنتج ذلك جملة من المعطيات النظرية المرتبطة بالدلالة العامة للمفهوم، بينها:

- ربط المفهوم بالحقوق الطبيعية، وتَمّ ذلك في سياق البحث له عن مسوغات فلسفية واضحة، إنه مثل الحق في الحياة والملكية والعقيدة.

- الحرص على طابعه العام والكوني، باعتبار أنه كُلٌّ غير قابل للتجزيء، ولا مجال فيه للمساومة أو التمييز.

ثالثًا: التسامح وأخلاق الدولة المدنية

حاول فلاسفة أوروبا، بدءًا من نهاية القرون الوسطى، تجاوز صور التداخل والاختلاط القائمة بين المجال الديني والمجالات الدنيوية، وتبلورت الملامح النظرية الأولى الداعية إلى الفصل بين المجالات المذكورة في تيارات الإصلاح الديني، ثم عملت بعد ذلك الفلسفات السياسية على إعادة بناء التصورات التي أغنت خلاصات ونتائج الإصلاح الديني ودعمتها. نتبيَّن جوانب من روح هذا الموقف في فلسفة جون لوك، خصوصًا في مصنفيه محاولة في الحكم المدني ورسالة في التسامح.

نقرأ في رسالة في التسامح في مسألة الفصل بين مهمات السلطتين المدنية

والدينية ما يأتي: «ومن أجل ألا يسعى آخرون، بدعوى الدين، إلى أن يجدوا في الدين خلاصًا لما يرتكبونه من إباحية وانحلال، ومن أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره أي شيء تحت دعاوى الولاء والطاعة للأمير، أو الإخلاص والوفاء في عبادة الله، أقول إنه من أجل هذا كله، ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى»[3].

دافع لوك، في كتاباته السياسية، عن ضرورة إقامة خط واضح وفاصل بين الحكم المدني والمعتقد الديني. فحالة المجتمع، في تصوره، تنشأ بهدف تأمين المصالح المدنية والمحافظة عليها وعلى تطورها. وتتمثل هذه المصالح في الحياة والحرية والملكية والصحة، في حين تبقى الكنيسة فضاءً اختياريًا للالتقاء من أجل عبادة الله. وبناءً عليه، يكون على الحكم في نظر لوك تأمين الملكية العادلة، وضمان المصالح المدنية للبشر[4].

ارتبطت مواقف لوك السياسية في مجملها بأشكال الصراع السياسي والديني، القائمة في إنكلترا وفي أوروبا على وجه العموم في عصره. رتّب انطلاقًا منها مجموع خياراته في الدفاع عن حق الحرية، ودفاعه عن الحريات الفردية، خصوصًا في المجال الديني.

تَمَّ النظر إلى مجمل خيارات جون لوك في هذا الباب باعتبارها مواقف مثيرة للجدل، حيث تبنّى لوك حماية التيارات والمذاهب الدينية من التدخل غير المشروع للحاكم المدني. ويعرف المهتمون بكتابه رسالة في التسامح (1886) أنه ركّب دليلين اثنين في موضوع التسامح الديني بطريقة برهانية: دليل أخلاقي

(3) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه؛ مراجعة مراد وهبه (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 23.

(4) في موضوع الحقوق الأساسية للفرد، انظر: جون لوك، في الحكومة المدنية، ترجمة ماجد فخري (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 257-258.

ودليل معرفي. بَيَّنَ في الأول أن لكل فرد الحق في أن يعتقد أو لا يعتقد بملء حريته ومن دون خوف أن الحرية الدينية والشخصية مكفولة للجميع. كما وضّح أن لا حق للكنيسة في اضطهاد أي شخص بسبب عقيدته، مثلما أن لا حق للسلطة المدنية بالتدخل في العبادات. ووضّح في الثاني، أي في الدليل المعرفي، محدودية المعرفة البشرية أمام مجاهل الكون الكثيرة. وبناءً عليه، يصعب علينا أن نتحامل على الآخرين لأنهم لا يعتقدون بمثل ما نعتقد[5].

يتضح هذا في تحديده الدقيق للدولة ووظائفها؛ إذ يقول: «الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها وتنميتها. وأنا أعني بالخيرات المدنية الحياة والحرية والصحة وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث، وما شابه ذلك»[6].

اغتنى مفهوم التسامح في كثير من أعمال فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث نعثر على أعمال أُنجزت دفاعًا عن التسامح وما يتيحه من آفاق في تطور الفكر والمجتمع. كتب بيير بيل بحثًا في الدفاع عن التسامح أشار فيه إلى أن الخطر الأكبر الذي يواجه الديانات يتمثل في عدم تسامحها[7]، الأمر الذي أبرزه لوك أيضًا وهو يوضح أن مطلب التسامح يتطابق مع الحسّ المشترك تطابقه مع تعاليم الإنجيل[8].

ساهم فلاسفة مثل سبينوزا وروسو وفولتير في إغناء دلالات المفهوم وتطويرها وتوسيع مجالات استعماله، ففي الفصل الأخير من نص سبينوزا **رسالة في اللاّهوت والسياسة**، على سبيل المثال، يشير إلى أن أسوأ مواقف الدولة يتمثّل في نفيها من يختلفون معها في الرأي[9].

---

(5) لوك، رسالة في التسامح، ص 29.

(6) المصدر نفسه، ص 23.

(7) Pierre Bayle, *De la tolérance: Commentaire philosophique* (Paris : Honoré Champion, 2006).

(8) لوك، رسالة في التسامح، ص 78.

(9) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا (القاهرة: [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب]، 1971)، ص 446-447.

رابعًا: التسامح ومنظومة حقوق الإنسان

ساهمت الفلسفة السياسية الحديثة في تلوين مفردة تسامح بألوان دلالية محدَّدة، وذلك في سياقات نظرية وتاريخية، أضفت عليها وعلى معانيها طابعًا خاصًا. فأصبح من غير الممكن تداولها من دون استحضار المعاني والسياقات التي منحتها الشحنة التي امتلأت بها. عزَّز هذه الدلالة وزادها رسوخًا التوسيع الذي أصاب مجالات استخدامها، ونشير هنا إلى صور توظيفها الجديدة في مواثيق حقوق الإنسان وأدبياتها.

صار مفهوم التسامح من المفاهيم المركزية في مواثيق حقوق الإنسان التي نصّت على حرية المعتقد والرأي والتعبير؛ إذ منذ إعلان عام 1948، بدأ العمل في موضوع تفعيل هذا المفهوم في المنظمات الدولية، حيث أصدرت منظمة اليونسكو **إعلان مبادئ التسامح** لعام 1995، وتبنّته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 1995 في باريس[10]. دعا هذا الإعلان إلى ضرورة العمل على اتخاذ الإجراءات والتدابير الكفيلة بتجسيد التسامح وتعزيزه بين الأفراد والمجتمعات[11].

ترتب عن استخدامه الحقوقي ما نعتبره نوعًا من تعميم دلالاته وتوسيع مجالات الاستفادة من المزايا الأخلاقية المرتبطة بروحه، وأهمها الطابع المنفتح على الآخر والآخرين، الأمر الذي يفيد قبول الاختلاف والعيش في فضاءاته. يضاف إلى ذلك حرص المواثيق الحقوقية على الجمع بين التسامح والتعدد والديمقراطية والسلم، حيث شُحنت دلالة المفهوم بمعطيات نظرية جديدة مرتبطة بالمجال الحقوقي وسَّعَت معانيه، وساهمت في تقليص بعض الإيحاءات المتصلة بسياقات لحظة بروزه وانبثاقه، نقصد بذلك المعطيات ذات الصلة بالصراعات الدينية في أوروبا النهضة.

(10) تَمّ تبنِّي هذا اليوم، أي يوم 16 تشرين الثاني/ نوفمبر من كل عام يومًا عالميًا للتسامح.

(11) يمكن تصفح بنود الإعلان العالمي لمبادئ التسامح على موقع منظمة اليونسكو: <www.unesco.org>.

يترتَّب عن ذلك أن منظومات حقوق الإنسان نقلت مفهوم التسامح من حدوده اللاهوتية إلى فضاءات أرحب، فأصبح يعني اليوم الاحترام وقبول التعدُّد والاختلاف، وتنوع الثقافات وتعدُّدها في عالمنا. تعزَّز هذا بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر، ولم يعد مجرد واجب أخلاقي بل تعدّاه ليصبح واجبًا سياسيًا وقانونيًا أيضًا، وتحول إلى قضية تساهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب. وضمن هذا السياق، تَمَّ تبنِّي يوم 16 تشرين الثاني/ نوفمبر من كل عام كما أشرنا سابقًا باعتباره يومًا عالميًا للتسامح.

خامسًا: نحو مأسسة التسامح

وضَّحنا أن كتاب جون لوك رسالة في التسامح (1689) علامة مركزية في تاريخ مفردة التسامح. أبرز هذا النص أهم الدلالات التي ارتبطت بمفردة التسامح، ما منحها امتياز التعبير عن بعض معارك الحداثة في الفكر والمجتمع الحديثين. حصل بعد ذلك نوع من التجاوز لتصورات الرسالة اللوكية في فلسفة الأنوار، حيث انزاح قليلًا عن مرجعيتها المرتبطة بالإصلاح الديني والحروب الدينية، نحو أفق يمنح المفهوم فضاء أكبر للتحول، أفقًا يرتبط بفلسفات ومواثيق حقوق الإنسان. ونتج من ذلك أن أصبح مفهوم التسامح يستوعب ويشير إلى وقائع ومعطيات لم تكن واردة ضمن شروط وسياقات تبلوره الاصطلاحي الأول، في إطار معارك الدولة والكنيسة في أوروبا الحديثة.

سمح التحول الحقوقي والسياسي في تقريب مفهوم التسامح من الآفاق الحداثية، الأمر الذي جعله يتخذ مظاهر ذات صلة وثيقة بالحريات الفردية، حيث أصبح يساهم في تعزيز قيم الحداثة والتحديث. وضمن هذا السياق، بدأ المفهوم يبحث لنفسه عن سياق مؤسسي يضمن له إمكان الأجرأة التي تتيح له مردودية اجتماعية.

يعبّر التحول الذي عرفه مفهوم التسامح في القرن العشرين عن المكاسب التي أصابها استنادًا إلى التفاعل الذي حصل بينه وبين أجيال حقوق الإنسان، إضافة إلى التأثير الذي فرضه تطور المنظور السياسي الليبرالي الجديد، إذ تبلورت جملة من التيارات السياسية الهادفة إلى دعم مجتمعات التعدد والاختلاف. وإذا

كانت ليبرالية توكفيل وستيوارت مِل تقبل مبدأ تعدُّدية تصورات الخير في داخل الثقافة الديمقراطية، شريطة احترام مبادئ هذا التعدُّد، حيث تجلّى هذا الموقف بصورة واضحة في أعمال رولز على سبيل المثال لا الحصر، لأنه اعتمد في نظريته في العدالة مفهوم التسامح، وربط بينه وبين الحرية والديمقراطية والمؤسسات.

تتمتَّع أعمال رولز اليوم بحضور متميز في فضاء الفلسفات السياسية والاجتماعية والأخلاقية في دوائر الفكر المعاصر المختلفة، بسبب اختيارها منطقًا معينًا في البحث، يقارب الأسئلة الأخلاقية من منظور سياسي، فهو يحاول تجاوز المنظور الأخلاقي والميتافيزيقي، ليجعل منظومة القيم مفتوحة على أسئلة المجتمع والتربية وحقوق الإنسان، إضافة إلى قضايا العصيان المدني والديمقراطية.

ينطلق رولز، في تركيب تصوُّره السياسي للعدالة، من النظر إلى المجتمع من منطلق أنه بنية معقدة، يحكمها نظام في توزيع الخيرات يمنح الأفراد والجماعات نسبًا معينة من الخيرات والمنافع الأولية (الموارد المادية والرمزية)، أي يمنحها كل ما يعزز الشخصية الاعتبارية للأفراد، مثل الحرية وتكافؤ الفرص والثروة. وبناءً عليه، يرى رولز أن مهمة المقاربة السياسية تتحدَّد في تركيب تصور يسمح بتقسيم مجموع الخيرات بين الجماعات المتعارضة والمختلفة في ما بينها[12].

يتجه المنظور الليبرالي الجديد إلى إصلاح المؤسسات وتنظيمها، ويهتم رواده ومؤسسوه بإعادة التفكير في مفهوم التسامح من زاوية عقلانية، من دون ربط التفكير فيه بمسألة ترتيب ما يضمن حمايته، أو التفكير في سياقاته الاجتماعية والجماعاتية واللغوية والدينية والاقتصادية[13].

لن تحصل حماية روح التسامح وفضائله إلا بتوفير مؤسسات راعية وحاضنة، مؤسسات يمكنها أن تَصُدَّ الإكراهات والعوائق، لتصنع فضاء يمنح

---

(12) John Rawls, *La Justice comme équité: Une reformulation de «Théorie de la justice»*, traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme, textes à l'appui/politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2003), p. 68.

(13) John Rawls, *Libéralisme politique* (Paris: Presses universitaires de France, 2006), p. 79.

الأفراد المساواة والحرية وممارسة الاختيارات التي تُفضي إلى التسامح. نفترض أن بناء مؤسسات في هذا الباب يتطلب جهدًا مضاعفًا، حيث يبدأ العمل بمواجهة المؤسسات الرافضة لقيم التسامح، ثم بناء المعايير والإجراءات القابلة للمأسسة، الأمر الذي يبرز أن المجتمعات التي تبلور في تاريخها مفهوم التسامح لا تزال في بداية الطريق في موضوع مأسسة المفهوم.

سادسًا: في كيفيات تلقّي الفكر العربي مفهوم التسامح

ربما لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا أن أول دفاع عن التسامح في الخطاب السياسي العربي المعاصر تبلور على صفحات مجلة الجامعة التي كان يشرف على تحريرها فرح أنطون. يعود الفضل إلى هذا المصلح النهضوي بالذات في تقديم محتوى المفهوم، وإبراز أهميته، وذلك في إطار تأويله وتقديمه منظومة الحداثة السياسية الغربية، كما صاغتها الفلسفة الليبرالية[14].

منذ ما يقرب من قرن من الزمان، وبالضبط في عام 1902، وظّف فرح أنطون مفهوم التسامح، وكان يرادفه بلفظ التساهل، محاولًا إبراز أهمية محتواه، كحاجة ملازمة للتحرر من الانغلاق والتعصب ومعاداة الآخرين.

لم تكن محاولة فرح أنطون سهلة، وقبله لم يكن جهد الطهطاوي في نقل وترجمة المفاهيم السياسية الليبرالية والقوانين الوضعية ميسّرًا، على الرغم من أن هذا الأخير كان يحاول في أعماله الفكرية الاستجابة لمطالب دولة في طور التأسيس، نقصد بذلك دولة محمد علي في مصر، والبحث لمفاهيم المنظومة الليبرالية عن مقابلاتها في التراث، مقابلاتها الاصطلاحية، أو ما يحتمل أن يشكل مقابلًا لهذا المحتوى. اختار فرح أنطون واحدية المرجعية الغربية، متبنيًا محتواها، باعتباره أفقًا فكريًا جديدًا غير مسبوق، نتاج الحداثة السياسية كما بلورها جهد فلاسفة الأنوار، ومن سبقهم من رواد ومؤسّسي الخطاب السياسي الليبرالي في القرن السابع عشر.

---

(14) كمال عبد اللطيف، «من سؤال العلمانية إلى إعادة بناء المجال السياسي العربي،» في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 29-56.

ربما لهذا السبب بالذات تصدّى محمد عبده لمقالات فرح أنطون في مجلة **الجامعة**، حيث ترتّب عن السجال بينهما في موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية كتاب محمد عبده الشهير **الإسلام والنصرانية**.

ذهب فرح أنطون في الصفحات التي كتبها عن ابن رشد وفلسفته، ثم في موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية، إلى تمجيد مفهوم التسامح كما تبلور في الفلسفة الحديثة بروح متحمسة، من دون أدنى احتراز نظري أو تاريخي. دفعه مرماه الإصلاحي إلى الحماسة لمحتوى المفهوم، وإضفاء مسحة جديدة عليه. وبرز ذلك في الأمثلة المتعددة التي كان يحاول بواسطتها تقريب المفهوم وروحه، والدفاع القوي عن أهميته في حياتنا المعاصرة، من أجل أن نتمكن في نظره من استيعاب مقتضيات الحداثة السياسية، باعتبارها المدخل الرئيس للنهضة والتقدم.

ارتبط دفاع فرح أنطون عن التسامح بدعوته إلى العلمانية، كما ارتبط بدفاعه عن مبدأ النسبية في مجال المعرفة. ومعنى هذا أن تبلور المفهوم في خطابه الإصلاحي ارتبط بسياق أعم، يتعلق بمحاولة إنجاز تعريب للمنظومة الليبرالية، وذلك في سياق ملابسات تاريخية ونظرية ترتبط بمناخ الفكر الإصلاحي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ويدل هذا الارتباط على وعي فرح أنطون بترابط مفاهيم منظومة السياسة الليبرالية من جهة، وعدم وعيه بأهمية الشرط التاريخي كخلفية مؤطرة ولاحمة له من جهة ثانية. من هنا غربة النص الذي كتب عن الزمن الذي تبلور فيه.

باستثناء جهد فرح أنطون في إضاءة مفهوم التسامح، وهو الجهد الذي غذّى الخطاب الليبرالي العربي بشحنة دلالية ذات مرجعية غربية، نجد أن ملامح المفهوم غائبة تمامًا عن لغة الخطاب السياسي العربي المعاصر.

صحيح أن مفكري النهضة من ذوي التوجه التغريبي الليبرالي اعتنوا بمفاهيم المنظومة الليبرالية المرتبطة بمفهوم التسامح، من قبيل الحرية والمواطن والمساواة والدستور وغيرها، إلا أن مفهوم التسامح بالذات بقي في حكم الغائب، أي في حكم اللامفكَّر فيه في الثقافة السياسية العربية المعاصرة.

صحيح، أيضًا، أن معارك كتابي الإسلام وأصول الحكم وفي الشعر الجاهلي استدعت المفهوم بصورة غير مباشرة، وكانت تستدعي روحه في الأغلب الأعم، ولا تستحضر منطوقه ورسمه، إلا أن هذا الحضور لا يسعفنا بتبيُّن معطيات نظرية يُمكن أن تفيدنا في صوغ بعض الجوانب والأبعاد الخاصة بتَجربتنا التاريخية والنظرية، في مجال مواجهة التعصب الفكري والتصورات المطلقة والمغلقة من أجل الدفاع عن حرية الفكر، وحرية الرأي والعقيدة. هل نستنتج من هذا أن معركة الفكر العربي في الدفاع عن التسامح كقيمة أخلاقية وحضارية لا تزال قائمة ومطلوبة؟

نعم نعتقد ذلك. فكثير من المعارك القائمة، في أكثر من قطر عربي، في المستويين السياسي والعقائدي وفي المستويات المرتبطة بقضايا حقوق الإنسان، يؤشِّر إلى حاجتنا الملحَّة لفتح جدال في موضوع التسامح، وكثير من آثار تداعيات مابعد انفجارات 2011 في مجتمعاتنا يدعونا إلى التفكير في المفهوم وفي بعض أبعاده.

لا ترتبط حاجتنا في المجتمع والفكر العربيين إلى التسامح، باعتباره فضيلة عقلية وأخلاقية، بميراث نظري وتاريخي محدَّدين فحسب، بل ترتبط أولًا وقبل كل شيء بحاجتنا الفعلية والتاريخية اليوم إلى محتواه. ففي حاضرنا كثير من مظاهر الانغلاق والقهر والتعصُّب والإقصاء، ما يستلزم استحضار المفهوم باعتباره وسيلة من وسائل الدفاع عن التعايش، والإقرار بالاختلاف، والاعتراف بالحرية باعتبارها قيمة لا تقبل المساومة.

نتائج وخلاصات

لا يمكن القول، بناء على ما سبق، إن الدعوة إلى التسامح، أو العناية به باعتباره مفهومًا في سياق تطور الفكر السياسي في الثقافة العربية، أو في مجال الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، يُعدّ من باب الاهتمام العارض أو الموقت، أو الاهتمام المرهون بمعارك سياسية محدَّدَة.

إن مشكلات الغرب المعاصر في علاقته بمستعمراته السابقة، وفي علاقته

بالأقليات المتعايشة معه، وفي رؤيته لكثير من قضايا المجتمع الدولي، وبؤر الصراع المنتشرة في العالم، تُبرِز كثيرًا من مظاهر اللاتسامح، إن لم يكن التعصب الأعمى، حيث يشكِّل عدم الاعتراف بالآخر، وعدم الاعتراف بالخصوصيات التاريخية، والثقافة، والكيل بمكيالين، صفات ملازمة لكثير من خطابات الغرب، على الرغم من تناقض هذه الخطابات مع الأسس والمبادئ والفلسفات التي قامت عليها الحضارة الغربية.

لم يستطع الغرب إذًا في سلوكه الفعلي المباشر، تمثُّل روح التسامح، ولم تمكنه دروس تاريخ الفلسفة السياسية من لوك إلى فولتير إلى رولز وأمارتيا سن، ودروس تاريخ العلم المبلورة لمبدأ النسبية في المعرفة، من الاعتراف بالآخر، بصورة تتجاوز المفارقات التي ولَّدها تاريخ الغرب المعاصر في علاقته بالآخرين، في أفريقيا وآسيا وباقي قارات العالم. وإذا كانت حصيلة النظر الأخلاقي المتمثلة في المواثيق والعهود المتعلقة بحقوق الإنسان بلورت من الشرائع والمبادئ والقواعد ما ينبئ عن جهد في الفكر السياسي لا يُضاهى، فإن الأفعال والمبادرات والمواقف وردات الفعل القائمة في الواقع، تكشف وجود تناقضات مرعبة بين النظر والممارسة، حيث تعكس الممارسات تراجعات رهيبة عن منطوق المبادئ والشرائع المعلنة وروحها.

ينطبق الشيء نفسه على واقع المجتمعات العربية. ومن هنا نستنتج أن معرفة التسامح لا تزال مفتوحة. صحيح أنها دُشِّنَت في مطلع هذا القرن في السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده، وتُستأنف اليوم في المعارك الفكرية والسياسية التي تطالب بفتح باب الاجتهاد، في مجال دراسة الظواهر التراثية، فهل نستطيع القول اليوم إنها معركة لم تعد قابلة للتأجيل؟ وإن معطيات متعددة في الراهن العربي تقتضي بلورة اجتهادات جديدة تمكِّننا من استثمار الدلالة الرمزية والمفتوحة للمفهوم؟

إن ذلك ما نعتقده فعلًا، وفي هذا الإطار نُدرج هذه المحاولة.

الفصل الثامن

أي قيم نريد؟ أسئلة وأوليات

«إن وجود البعد الأخلاقي مرتبط بظهور الآخر، والغاية من قاعدة أخلاقية أو حقوقية هي تنظيم العلاقات بين الأفراد».

أمبرتو إيكو

«إذا كان الشر ملازمًا للمجتمعات الإنسانية في الحياة العادية، وقد يتخذ أشكالًا جديدة وقاسية في مجتمعات الحداثة، فإن ما يمكن وما يجب إبطاله هو عنف الدولة، وعنف حركات التمرد، والجماعات المفرطة في العدوان باسم السياسة والدين والطوائف، والاستغلال الشنيع للأهواء، وكذلك العنصرية الملتهب».

هشام جعيط

لا أحد يجادل اليوم في حاجة عصرنا إلى منظومة جديدة من القيم الأخلاقية، القادرة على حماية مجتمعاتنا، من أشكال التوتر والصراع المختلفة التي تتخذ أشكالًا جديدة من العنف، في المجتمعات البشرية المختلفة، الأمر الذي يدعونا وبشكل مستعجل، إلى لزوم الحثّ على أن يكون للأخلاق وللتسامي الخلقي مكانة مهمة في حياتنا.

إن التحولات المتسارعة في ميدان العلوم والتقنيات على سبيل المثال، بقدر ما تمكِّن البشر من مكاسب جديدة، مساعدة في تسهيل نمط حياتهم، ونمط تَمَلُّكِهم مغانمها المادية والروحية، فإنها تصنع في الآن نفسه عوائق وإشكالات جديدة تستدعي بدورها حوارًا معمقًا في شأن ضرورة تركيب مدونةٍ أخلاقية مكافئة لصور الخلل الجديدة، الناشئة في سياق تطور تقنيات الإعلام والتواصل، مدونة قادرة على بناء التوازنات القِيَمِيَّة المحاصِرة للنزوعات النفسية الفردية والجماعية في أبعادها المدمرة، لعلنا نتمكن من صيانةِ التماسك النفسي والاجتماعي في الحياة البشرية وتعزيزه.

لا نروم، في عملنا هذا، تلقين دروس في موضوع أهمية الأخلاق ودورها في الحياة البشرية، قدر ما نتجه لبناء بعض الأسئلة المرتبطة بمجال اهتمامنا النظري، أسئلة تحفز على التفكير في الأخلاق في فكرنا المعاصر.

ننطلق، في هذه الدراسة، من تأكيد سيادة مأزق أخلاقي وكوني، لتقادم مدونات الأخلاق القائمة، وعدم قدرة السائد منها على مواجهة المستجدات التي أصبحت تملأ حياتنا بفعل صور التحول السريعة التي تعدُّ سمةً مركزية في عصرنا.

في هذا الإطار، نصوِّب نظرنا نحو الإشكالات الكبرى لعصرنا، والمتمثلة في التكنولوجيا النووية واحتكار الأسلحة، ثم إشكالات تقنيات البيولوجيا وموضوع خريطة الأنواع الحية (الجينيوم)، من دون أن ننسى الإشكالات التي وَلَّدَها الانفجار الحاصل في تقنية المعلومات داخل مجتمعات المعرفة، والعودة المرعبة إلى العنف، وإلى استخدام الإنسان آلةً للدمار (الأحزمة الناسفة). تستدعي هذه الإشكالات، كما قلنا آنفًا، أن نُوجه نظرنا نحو بناء مجموعة من الأسئلة المساعدة في التفكير في الموضوع.

سنعتني في هذا الفصل بجملة من الأسئلة، بحكم أنها تساعدنا في الاقتراب من أزمة القيم في عصرنا، كما تسمح لنا بالاقتراب من القيم الأخلاقية المكافئة لمجتمعات في طور التعولم.

كيف نبني منظومة قيم أخلاقية تسهل عمليات انخراطنا في مجتمع المعرفة؟

كيف نُحوِّل مكاسب الحداثة والتحديث إلى مشروع لا يغفل دور الأخلاق والأخلاقيات، ولا دور الروحانيات المحايثة للحداثة؟

كيف نجعل الحداثة قادرة على تفكيك أخلاق التواكل، بل تفتيتها، والطقوس المختلفة المرتبطة بأخلاق الصبر والزهد والانعزال؟

كيف نبني أخلاق الحداثة في فكرنا بالاستناد إلى جسور المعرفة والجمال والحرية؟

نجمع هنا بين آليتين في النظر: آلية في التشخيص العام للأخلاق السائدة والجدل الذي يدور حولها، حيث سنعمل على محاورة بعض الجهد النظري الذي نشأ في إطار مواجهة أخلاق الحداثة، داعيًا إلى بديلها الذي يروم تحويل المنزع العقلاني في الحداثة إلى منزع صوفي، لنقف على أشكال مواجهته من طرف المنافحين للحداثة والتحديث، من أجل تعميق النظر في أسئلة الحداثة وأشكال تطوير مقدماتها في النظر الأخلاقي إلى الإنسان.

في مقابل التشخيص الذي سنعمل على بنائه، انطلاقًا من سجالات معينة حصلت وتواصل حضورها في الفكر العربي، نتجه بعد ذلك إلى تركيب بعض سمات المنزع الأخلاقي الجديد، القادر على تطوير قيم الحداثة في أبعادها المركبة، حيث سنغامر بالدفاع عن أخلاقيات الحداثة وروحانياتها.

أولًا: سؤال الأخلاق في زمن العولمة

يقتضي التفكير في دور القيم في حياة الأفراد الانتباه إلى أن الفرد في المجتمعات المعاصرة يعرف عمليات استباحة لخصوصياته وأنماط عيشه. فنحن نعيش في مجتمعات تجري فيها عمليات تنميط واسعة لمظاهر الوجود المختلفة، تتدخل في عملية التنميط عوامل لا حصر لها، تنقلها وسائط الاتصال الجديدة العابرة القارات، وتمارس بواسطتها عمليات صناعة كائنات استهلاكية متشابهة، كائنات لم تعد تستمع إلى نداءات الضمير، قدر ما أصبحت مرهونة بمطالب

ثقافة استهلاكية، تحرص على الاستماع إلى نزوعات الأفراد الطبيعية، الرامية إلى تحقيق ما يلبي نهمهم المتزايد إلى حياة الرفاه والاستهلاك، والاندماج في سوق القيم التي تمارس اليوم أشكالًا من التفتيت لقيم السمو والتسامي المرتبة للملامح العامة لإنسانية الإنسان، والفضائل المختلفة التي تمنحه امتيازه الآدمي العقلاني المتوازن والمنتج.

نوجه النظر نحو القضايا الكبرى التي تدعونا إلى التفكير في تعزيز منظومات القيم الأخلاقية لمحاصرة بعض سلبيات العولمة. ولن ندخل في نقاش عام في موضوع ثنائية النزوعات النفسية وتناقضها في حياة الإنسان، وكذا موضوع الإيجابي والسلبي في مكاسب التقدم في عصرنا. إن الهدف المركزي للوجهة الفكرية العامة التي اخترنا يروم تعميق النظر في تجديد القيم داخل مجتمعنا وفي ثقافتنا.

يُطرح سؤال الأخلاق والأخلاقية في مستوى الحياة الفردية، كما يُطرح في مجالات الصراع السياسي بمستويات أخرى. وتنشأ في الفضاءين معًا، مفارقات تدعو إلى التفكير مجددًا في منظومات القيم التقليدية السائدة بهدف تفكيكها، والتفكير في كيفيات إعادة بنائها بتطويرها، وجعلها مكافئة كما بيّنا، لمستويات من التحول جارية في عالمنا. فلا يمكن أن تبقى منظومات القيم الموروثة على حالها أمام المتغيرات الجديدة التي تعرفها المجتمعات البشرية اليوم.

عندما نتساءل عن دور الأخلاق في حياة الأفراد، نكون مطالبين بالتساؤل أولًا عن النظام الخلقي السائد، ونوعية القواعد التي يدعو إليها. لكن قبل ذلك، لو توقفنا أمام مثال محدد يندرج ضمن سياق ما فجّرته مسارات التعولم في مجال توظيف تقنيات التواصل الجديدة وآلياته، التي أصبحت مستخدمة اليوم وبدرجات متفاوتة في بقاع المعمور كلها. لو توقفنا أمام ما سبق ذكره، لوجدنا أنفسنا أمام ظواهر جديدة وجرائم جديدة وتفاعلات قِيَمية جديدة، الأمر الذي يتطلب لزوم التفكير، في تجديد وإعادة بناء منظومة القيم ومبادئ الأخلاق في المجتمعات الإنسانية.

ترتب عن الطفرة التكنولوجية في العالم اليوم ما يستدعي إطلاق جدل وحوار

في شأن انعكاسات الطفرة الحاصلة في مجال الأخلاق، وفي مستقبل القيم داخل عالم متغير.

تنشأ منظومة القيم التي بناها الإنسان طوال تاريخه وتتطور لمجابهة تحديات تفرزها أوجه التحول والتطور التي يعرفها. ومن المعلوم أن منظومات القيم تضيق نتيجة التحولات الصانعة لوقائع وإشكالات جديدة، حيث يتطلب الأمر إنجاز عمليات في المواءمة والتجديد والتطوير، لضبط مسيرة التحول في علاقاتها بأنظمة القيم.

من المؤكد أن المسألة الأخلاقية تزداد في مجتمع المعرفة تعقيدًا، وتتمظهر اليوم في مستويات عدة من أوجه الحياة، وهي موصولة بقضايا التنمية في عالم مليء بالتناقضات وأشكال الصراع الجديدة والمتوارثة، وبسؤال المساواة داخل النوع الاجتماعي، وشؤون العمالة والهجرة، ومواجهة لوبيات الفساد القديم والمستجد، خصوصًا في حلبات شبكة المعرفة داخل المجتمع، حيث بدأت تنشأ كما أشرنا آنفًا، جرائم جديدة في قلب مجتمع المعرفة.

تنشأ الجرائم باستعمال تقنيات يتم تركيبها بآليات الإبداع نفسها التي صممتها، للتمكن من اختراق الأنظمة المعلوماتية برموز مزورة، الأمر الذي تترتب عنه أضرار مادية ومعنوية عدة بالنسبة إلى الأفراد والمؤسسات، نذكر منها، الغش المصرفي وسرقة المعلومات الشخصية والتصوير غير المشروع بالهواتف المحمولة ...إلخ.

يُضاف إلى ذلك كله ما فجرته تكنولوجيا المعلومات من قضايا جديدة متصلة بمسائل الهندسة الوراثية، حيث أصبحنا اليوم أمام إشكالات أخلاقية لا تجد في مدونات القيم القديمة، ما يمكّننا من بناء تصورات مساعدة في عمليات مواجهتها، وإيجاد الحلول الملائمة لها. إن أخلاق التعامل مع البيئة التي أصبحت جزءًا من منظورنا الجديد للعالم، وأخلاق النظام المعلوماتي الجديد، تستدعي بناء مضامين جديدة لمفاهيم الحرية والمساواة والأمن والثقة، وهي المفاهيم التي استوعبت في الماضي دلالات محددة، وتقتضي اليوم إنجاز محاولات في إعادة بنائها، في ضوء مستلزمات التحول الجاري في مجتمعات المعرفة.

يتضح، مما سبق، أننا مطالبون بالتفكير في كيفية بناء مدونة أخلاقية جديدة تمكن مجتمعاتنا، في مطلع الألفية الثالثة، من مواجهة الاهتزازات العنيفة، والتغلب على أشكال الفوضى التي جعلت الأفراد يعيشون داخل المجتمع غربة داخلية، تنعكس على ميولاتهم وطموحاتهم، وتكسر أنماط ثقافتهم وقيمهم، الأمر الذي يستدعي التفكير في المخارج الملائمة التي تسمح بإعادة بناء الذات في علائقها الجديدة بالعالم والتكنولوجيا والمستقبل.

ثانيًا: سؤال القيم في الفكر العربي المعاصر في الحاجة إلى أخلاقيات الحداثة

عندما نفترض حاجة عصرنا إلى القيم، إلى أخلاقيات وروحانيات الحداثة، فإننا لا ندرج مواقفنا في إطار عمليات التموقع السياسي، بل ندعو إلى التفكير في أهمية القيم الأخلاقية في الرفع من مكانة الإنسان، وفي بناء المجتمعات الإنسانية الجديدة، الحريصة على قيم التضامن والتعاون والمساواة.

تتمثل المنظومة الأخلاقية الجديدة المنتظرة كما نتصورها في «الحد الأدنى من القاسم المشترك على صعيد القيم والمعايير الأساسية الإنسانية (..) إنها تنشأ من الإجماع المتوافق بشأنه، على سلسلة من القيم الإلزامية ومن جملة من المعايير التي يتعذر إبطالها»[1]، الأمر الذي يستدعي استبعاد الجوانب الطوباوية والمثالية، واستبعاد النظر التجزيئي للحداثة وآفاقها المفتوحة، والخوض بدلًا من ذلك، في الموضوعات التي تدافع عن القيم الأخلاقية التاريخية والنسبية التي تنظر إلى علاقة الأخلاق بالسياسة والقانون، في إطار من التقاطع والتفاعل والتكامل. وهذه النظرة بالذات تقرب الأخلاق من السياسة وتمنح السياسة روحها الغائبة، وتضعهما معًا في جانب القواعد الوضعية، في التشريع وتنظيم دواليب الحياة داخل المجتمع.

نفترض أن يتجه النظر كما بيّنا، قبل التفكير في منظومة أخلاقية جديدة، نحو

---

(1) فرانك جي لتشنر وجون بولي، تحرير العولمة، الطوفان أم الإنقاذ؟: الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية، ترجمة فاضل جتكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 317.

إنجاز عملية نقد للمرجعيات الأخلاقية العربية السائدة. وسبق للباحث العربي محمد عابد الجابري في مصنفه المهم عن العقل الأخلاقي العربي أن دعا إلى تجاوز هيمنة قيم الصبر والطاعة، وبناء قيم المبادرة والمواطنة وأخلاق التسامح، وهي القيم المطلوبة اليوم في مجتمعنا، نظرًا إلى أهمية الدور الذي تؤديه هذه القيم، في موضوع تطوير الإصلاح السياسي وتحقيق التنمية. وفي قلب الفعلين السابقين، تتم عملية التسامي بالإنسان، الأمر الذي يعزز إنسانيته[2].

نعرض على عجل، جوانب من تشخيص الجابري ونقده هذه القيم، لنضع في مقابلها جهدًا آخر يحاورها، ويفكر في موضوعها بطريقة مختلفة، يتعلق الأمر هنا بأعمال الباحث طه عبد الرحمن الذي قدم محاولة في نقد أخلاق الحداثة؛ لنتجه بعد ذلك إلى تركيب ما نتصور أنه الأفق الذي يمنح الحداثة، روح الفعل الأخلاقي المسنود إلى القيم الإنسانية التي نتطلع آليها.

يتوقف الجابري، في سياق تحليله المستفيض لنظام القيم في التراث الأخلاقي الإسلامي، عند مسألة مهمة تتعلق بما سمّاه تغييب الفرد في الأخلاق الإسلامية. ومعنى هذا أن القيم التي كانت سائدة في عصورنا الوسطى التي كانت في منظوره تدعم أخلاق الصبر والطاعة، وتستبعد الفرد والأفراد، مانحةً صفة التفرد الإلهي للسلطان، في إطار المماثلات التي كانت متداولة في الأدبيات السياسية السلطانية، حيث يُرفع الملوك في هذه المصنفات إلى مرتبة الآلهة، ويجري الحديث عن الخاصة والعامة، خصوصًا الخاصة والدهماء، في مقابل تغييب الكيان الذاتي المفرد الذي يتحدد ميلاده النظري تاريخيًا في سياق الأخلاق الحديثة والفلسفة السياسية الحديثة[3].

أما طه عبد الرحمن فيدعو إلى الأخلاقية باعتبارها مطابقة للإنسانية. ويرفض الحداثة بتجلياتها المختلفة، لأنها تستند في نظره إلى العقل المجرد، والعقل

---

(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 438.

(3) *Histoire de la philosophie politique*, sous la direction de Alain Renault, avec la collab. de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan (Paris: Calmann - Lévy, 1999), Tome II: *Naissances de la modernité*, pp. 182-201.

الوضعي التاريخي، والعقل المتناهي، غافلة عن العقل اللامتناهي، عقل القرب واليقين والطمأنينة وسكينة النفس.

يقرن عبد الرحمن نقده الحداثة بدعوته إلى التخلُّق، وإلى تبني تجربة في الرياضة الدينية التخلقية التي لا تقبل قيود التاريخ والحس والنسبية، بل ترنو إلى التماهي مع اللامتناهي بهدف بلوغ مقام التأنسن المتخلق، والعمل بمقتضى العقل المؤيَّد بالله[4].

يعتمد الباحث في بناء دليله النقدي على مكاسب معرفية محددة لا جدال في انتمائها إلى معطيات العقل المجرد والعقل الشرعي، ويريد بناءً على تجربة ذاتية في الإدراك الوجداني، المسنود إلى بواعث نفسية داخلية أن يوجه رسالة إلى الإنسانية جمعاء في زمن ما فتئ يتصارع مع ذاته وتاريخه وقيمه، من أجل تطويرها وتجاوزها، وبناء بدائلها بلغة العقل داخل التاريخ.

يمارس طه عبد الرحمن نقدًا خارجيًا للحداثة، على الرغم من احتياطاته البارزة في العبارة، يتضمن نصّه عبارات تضع نقده في جوار منتقدي الحداثة، الذين يتحدثون عن جاهلية وبهيمية ومادية الحضارة المعاصرة، حضارة الحداثة والتقانة، أي إنه ينتقدها أحيانًا بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الفكر الدعوي التقليدي والمحافظ، وهذه المسألة تبعده عن الطموح المعلَن في نص العمل الديني وتجديد العقل.

لا يمكن، في نظرنا، تجديد العقل بمفاهيم مثل السِّجِل الوارد في مصنفات طه عبد الرحمن، حيث تحصل الرؤية الذاتية العجيبة، الرؤية الخاطفة للعين، ويحصل الرضى بالحال عن الحال، بعد نعيم التجربة وصفاء السريرة ومتعة البصر والبصيرة، ثم بلوغ مقام التخلق العميق والجماليات العليا، إلا أن هذه الأمور كلها تعد شأنًا خاصًا: إنها أحاديث الباطن بلغة الباطن، وهذا النوع من التفكير يركِّب النصوص الجميلة، لكنه لا يصلح لعلاج علل التاريخ وأزماته الاجتماعية الكبرى[5].

---

(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل (الرباط: منشورات بابل، 1989).

(5) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001).

لا يكون علاج إشكالات التاريخ - ومنها الإشكالات الأخلاقية - إلا بالعقل المجرد، عقل التاريخ المسنود إلى تجارب البشر في التاريخ. أما لغة القرب وشق الصدر والإشارات اللطيفة، والرؤية التي تبصر من دون أن تبصر، وتصيب من دون أن تصيب، فإنها لغة الشعر الجميل، لغة الأذكار واللطائف، وهي لغة تساهم في إغناء الوجدان والمخيلة، وتثري اللغة، وتدبر أحوال الفرد المتوحِّد مع ذاته ومع العالم، لكنها لا تساهم في تدبير التاريخ وصناعته. لعل طه عبد الرحمن يتفق معنا في هذا المستوى من التحليل، خصوصًا أنه يرفض نزعات تسييس التخلق الروحي (الزوايا والطرائق الصوفية)، لأنها تروم في نظره حيازة السلطة، سلطة الأبهة والمجد في الأرض، في حين أن المنزع التخلقي العميق، يُصَوِّب نظره نحو القرب ليبلغ مقام التأييد بعد تخطيه مراتب العقول الشائعة، وامتلاكه في النهاية طمأنينة التأييد، فتفتح أمامه أبواب النور، أبواب البهاء والفناء ثم البقاء والخلود.

يقرأ محمد عابد الجابري الموروث الصوفي في نظام القيم الإسلامية قراءةً نقدية في الجزء الأخير من رباعيته في **نقد العقل العربي**، بمحاصرة المنزع الصوفي في الأخلاق الإسلامية، مبرزًا محدوديته، ومحاولًا كشف تناقضاته ومفارقاته. ويمكن إدراج الملاحظات التي أبداها في نهاية الباب الثالث من الكتاب المذكور، المعنون بـ «الموروث الصوفي، أخلاق الفناء... وفناء الأخلاق» في باب مواجهة الاختيار الصوفي في الأخلاق الإسلامية في تاريخنا وفي حاضرنا[6].

إذا كان طه عبد الرحمن، كما وضّحنا، يمارس نقدًا خارجيًا على مشروع الحداثة كما تبلور في الفكر المعاصر، يرى الجابري أن العودة إلى تجربة التخلق الصوفي تتجه إلى تزكية قيم الطاعة والتواكل، وذلك بترك التدبير التاريخي، وترك المصالح المرسلة إلى البشر العاملين في التاريخ، وهو الأمر الذي قامت النزعات الإصلاحية السلفية من أجل مقاومته في مطلع عصر النهضة، حيث دافع المصلحون المستنيرون عن ضرورة ترك أخلاق العبودية الطرقية، من

(6) الجابري، ص 341.

أجل مواجهة مصيرهم التاريخي بالإقبال على الحياة وعلى العمل، مع تحصين السعي في مناكب الأرض بأخلاق التاريخ التي تبلورها مواثيق العمل الجماعي التاريخية والنسبية.

يعتبر الجابري أن المشروع الصوفي يبدأ بمقدمات محددة، وينتهي إلى عكسها تمامًا. فالمقبل على التجربة الدينية الذاتية يبدأ بالخوف لينتهي إلى الرضى، ينطلق من الإحساس بالذنب لينتهي إلى التشبع بمقام الرضى، ويذهب من عدم اليقين، أي من الركون إلى نتائج «العقل المجرد» بلغة طه عبد الرحمن، لينتهي إلى الطمأنينة. ويبدأ رحلته الفردية في اتجاه الطريقة ليدافع في النهاية عن كونية المشروع الصوفي، بل يتجاوز العقل المُسدَّد بالشعائر والرسوم لينتهي إلى الانغلاق في طقوس الطريقة ومراسيمها.

في مستوى آخر من التحليل، يبدو أن المنخرطين في التجربة الروحية التخلقية ينطلقون من مبدأ التمرد على السلطة لينتهي بهم المقام إلى ممارسة السلطة داخل مراتب الطريقة وتراتبيتها. ومعنى هذا أن المعطيات النفسية كلها، المرتبطة بالمنزع الصوفي، تبدأ بحال معينة لتنتهي إلى عكسه. لكن أخطر ما فيها أنها تتبنى مبدأ ترك التدبير التاريخي والمجتمعي، لتنخرط في أجواء تدبير من نوع آخر، لا يكتفي بسياسة الفرد لذاته داخل صيرورة التخلق الروحي، بل ينتهي إلى أخلاق اللاعمل، الأمر الذي يعبر عن نوع من الهروب من المسؤولية الإنسانية التاريخية[7].

عندما نقابل بين الموقف الذي يعبر عنه كتاب **سؤال الأخلاق**، المُعَدّ من أجل المساهمة في نقد أصول الحداثة الغربية، وبعض نتائج دراسة الجابري النقدية لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، نكتشف المفارقة بين توجهين في الفكر لا يلتقيان، توجه يروم مواجهة التاريخ والمجتمع بالتفاؤل والعمل التاريخي والعقلي من أجل المستقبل، وتوجه يتوخى تربية روحية تخلقية، ترفع الإنسان من العقلانية إلى الأخلاقية، ومن الأخلاقية إلى الروحية التخلقية، القائمة على تجربة

---

(7) المصدر نفسه.

في الرياضة الدينية الفردية، الهادفة إلى تعميم نزعة روحية، ترى فيها الخلاص المطلق من بهيمية الحداثة الغربية وتوابعها[8].

يجتهد طه عبد الرحمن لِيُعِدَّ قاعدةَ إسناد فكري داعمةً ومعزِّزة لحركات الصحوة الإسلامية، كما أعلن ذلك في مقدمة نصه الكاشفة لمحتوى كتابه **العمل الديني وتجديد العقل**[9]. إلا أن اختياراته الفكرية وبرنامجه الدعوي المتمثل في التخلي الزاهد في السلطة، المتطلع إلى سلطة الرضى عن النفس المُؤَيَّدة برضى الله، يدخل المتشبعين به في متاهات ودروب نفسية شاقة، في حين أن مقتضيات الوضع الراهن في مجتمعاتنا، سواءً في المستوى السياسي أم في المستوى الثقافي، تتطلب انخراطًا أكثر إيجابية في التاريخ، من أجل إعادة اكتشاف مكاسب الحداثة بنقدها من الداخل، بما يسمح بتطويرها لا بالتخلي عنها[10].

ثالثًا: مقدمة للتفكير في أخلاقيات الحداثة

نختتم هذا العرض بتقديم أفق عام في النظر إلى مسعى التفكير في أخلاقيات الحداثة. ولا ندعي هنا أننا أمام فعل منجز، قدر ما نعلن ضرورة التفكير والمساهمة في بلورة منظومة قيمية جديدة، تستطيع مواكبة المتغيرات الجارية في مظاهر الحياة المختلفة، والعمل على تركيب المبادئ والقيم المكافئة لمقتضياتها، من أجل صوغ المقدمات المفترض أن تشكل أرضية فكرية عامة لموضوعنا.

لا يمكن أن نتصور أنه يمكننا أن ننظر إلى الأخلاقي من زاوية معطيات العقائد المحفوظة والمعروفة والمتداولة في الطقوس والعبادات فحسب، كما رسمتها العقائد وركَّبت ملامحها، في دائرة العلاقة التراتبية المفترضة بين الله والعالم والإنسان. يمكن أن نفكر في معطيات أخرى، ربما تُقرِّبنا بدورها من أجواء الروحانيات بجميع خصوبتها وثرائها ومآثرها، مثلما يمكننا أن ننعم

(8) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 133-147.

(9) عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 111.

(10) كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات) (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 223.

بالمكاسب المادية، وبالفتوحات كلها التي راكمت في التاريخ وفي المجتمع وفي مجال التقنيات[11].

عندما نفكر مثلًا في موضوع الجمال والمعرفة والمستقبل في علاقاتها بالمجال الأخلاقي والتسامي الخلقي، يمكننا أن نعيد بناء الروحانية لتصبح مفهومًا موصولًا بأخلاق الحداثة النسبية والتاريخية، ذلك أننا نعي جيدًا أن الورع الروحي ليس طهرانيًا دائمًا، وليس زهديًا دائمًا. فالورع الروحي لا يتضمن بالضرورة الزهد عن الماديات إلا في الأذهان التي تختزل المفاهيم وتربطها بتصورات ثابتة ومغلقة... إنه أكبر من ذلك، خصوصًا عندما نتجه صوبه بروح إنسانية وتاريخية.

يترتب عن العناصر التي ذكرنا أن تصورنا للأخلاقي لا يكافئ بالضرورة الروحي، وحتى عندما يكافئه في سجل معرفي محدَّد، فإنه لا يستأثر به، ولا يحوِّله إلى واتن، ذلك أن للمفاهيم حياة تتجاوز عتباتها شبه القارة في منظومات وفلسفات بعينها، إنها تنفتح على ممكنات نظرية أخرى أرحبَ في سجلات معرفية أخرى، وسياقات تاريخية مغايرة[12].

كما أن الروحي لا يطابق دائمًا الأخروي، وقد يكافئ في مستويات أخرى الأخلاقي، كما يطابق الجمالي أحيانًا، ويكون موصولًا في سياقات أخرى بالعجيب والفاتن الساحر. وفي هذه الدلالات المختلفة، نكون قد كسَّرنا المفهوم الواتن، وركبنا درب إعادة تركيب الكلمات (القواعد والقيم) في ضوء أسئلتنا الجديدة، وتصوراتنا المستجدة.

إذا كان الوجود في المنظور الحداثي الأنواري يخلو من المطلقات الأخلاقية، فإنه يستوعب بدلًا من ذلك أشكالًا عدة من القيم القريبة من روح أزمنتنا، واتخذت هذه الأشكال، كما أشرنا، صُورَ السامي والساحر والسري، وهي أشكال تترجم روحانيات محايثة، روحانيات تعبِّر عن المعقولية وأخلاق التسامي، لتعكس جوانب من آداب الحياة الجديدة.

(11) *Rapport mondial de l'UNESCO: Vers les sociétés du savoir* (Paris: UNESCO, 2005), p. 37.

(12) Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002).

تستند أخلاق الحداثة إلى مبادئ وقيم مرتبة انطلاقًا من تجارب الإنسان، ومن القضايا الخاصة المرتبطة بوجوده، وهي تعكس الصور المختلفة لمجاهدته ضد نزوعات الذات في تحولها، كما تعكس صور ذهوله وتطلعاته ومشاعره المختلفة، وهنا تؤسس مجددًا كونية المبادئ الأخلاقية[13]. تعدّ مواجهة النزوعات النفسية الإنسانية أساس القاعدة الأخلاقية، كما أن قدرة الفرد على التمييز بين الخير والشر، هي التي تصنع الفاعل الأخلاقي.

صوّبنا النظر هنا نحو ما يُحفّز على مراعاة مبدأ المواءمة والتطابق بين ما يجري في مجتمعنا وتطلعنا إلى الحداثة والتحديث، منطلقين من لزوم نقد التصورات السائدة عن الحداثة. في أثناء معاينتنا الصراعات الدائرة في ثقافتنا العربية، اعتمادًا على عينة من الجدل المتداول في فكرنا اليوم، تبيّنا أن الحداثة أصبحت مجرد أقنوم حامل الجاهز من الأفكار والقيم، في حين أننا ننظر إليها باعتبارها مشروعًا مفتوحًا ومنفتحًا على ذات تعيد النظر في ذاتها ومكوناتها، ساعية إلى تجاوز مآزقها، خصوصًا مأزقها الأخلاقي... وللحديث بقية.

(13) «Ethique et droits de l'homme dans la société de l'information,» (réunion de la région Europe sur «les dimensions éthiques de la société de l'information», organisée par la commission française pour l'UNESCO, en cooperation avec l'UNESCO et le conseil de l'Europe, Strasbourg, 13-14 Septembre 2007).

ملحق

الكتابة وتحديث الذهنيات

(حوار)(*)

س: الحديث عن إنتاجكم الفكري يجعلني أطرح عليكم، أستاذ كمال عبد اللطيف، سؤالًا أساسيًا يتعلق بمعنى فعل الكتابة، خصوصًا أنكم تمارسونها منذ ما يزيد على ثلاثة عقود؟

ج: يصعب أن نجيب عن هذا السؤال بشكل يرضي السائل، خصوصًا أنني ما زلت أكتب وأتعلَّم من الكتابة مثلما أتعلَّم من القراءة ومن الحياة. والمخرج الذي أراه مناسبًا لإنشاء جواب أوَّلي عن سؤالك، يتمثَّل في كوني أنظر إلى الكتابة تجربةً من تجارب البحث والقراءة، وبحكم انتسابي المهني إلى الحقل البحثي، فإنني أمارس الكتابة في إطار العمل الذي أقوم به في الجامعة، ومكنتني العقود الأربعة المنصرمة من التمرس بجوانب مهمة من آليات الكتابة والبحث وطقوسهما.

عندما أعود بين الحين والآخر لأتأمل وأراجع المسار الذي اخترت في حياتي، أكتشف أن تجربة الكتابة والبحث في موضوعاتها وأسئلتها منحت مساري الجامعي السمات العامة التي يتسم بها. ولتوضيح ما سبق أشير إلى أن عنايتي بمسألة التحديث الثقافي، وتحديث الذهنيات ساهمت ولمّا تزل تساهم [ساهمت

(*) أنجز الحوار الصحافي لحسن وريغ، ونُشر في جريدة الأحداث المغربية في نهاية عام 2013.

وما زالت] في تحويل أسئلتي وطرائقي في الكتابة، بحكم أن هذا الاهتمام يدفعني إلى العناية بموضوعات نظرية وتاريخية معقدة.

إذا كنا نعي أن التحول الثقافي في التاريخ مشروط بعوامل عدة، ونعي أيضًا أن رسوخ التقليد في مجتمعاتنا صنع ويصنع جدرانًا سميكة محاصرة لتطلُّعاتنا في التحديث والتقدُّم، فهذا الأمر يستدعي أن تتحول الكتابة إلى أداة لمواصلة بذل الجهد وتنويعه، بل وتكراره للتمكن من بلوغ المرامي المنشودة.

ليست الكتابة أمرًا سهلًا، حتى عندما يكتب المرء كتبًا وينشرها، فالنصوص القوية تحتاج دائمًا إلى جهد مضاعف وشروط ملائمة. وهكذا أفهم الكتابة وأنخرط فيها، وعندما ألتفت إلى ما تعلمته مما أنجزته سابقًا، أكتشف أن مجال الكتابة والبحث أوسع وأكبر مما نتصور.

س: ماذا قدمت إليك الكتابة؟

ج: أسعفتني الكتابة بالتخلص أولًا من عسر الشروع فيها وصعوباته، وقد حصل ذلك بفضل التمارين الكثيرة التي قمت بها، سواء في الجامعة أم في المؤسسات البحثية التي ارتبطتُ بها. كما حصل بفضل التمرس بعادة القراءة، إلى أن تحولت الكتابة في حياتي إلى طقس يومي مكافئ لطقوس القراءة بكل ما تتيحه لي من فرص لمنح وجودي المعاني والدلالات التي أرتاح إليها، وكل هذا مصحوب بإرادة تروم توسيع مجال الاهتمام وتنويعه.

تتيح الكتابة لصاحبها إدراك محدودية نصوصه أكثر من الآخرين، ذلك أن تركيب البحوث والنصوص يندرج ضمن تصور معين للبحث والكتابة. ففي مجال البحث الفلسفي والمقاربة الفكرية للقضايا النظرية والتاريخية، يبقى تنسيب النتائج والشعور بمحدوديتها، عنصرًا ملازمًا للمكتوب من دون أن يرفع هذا الأمر عنه القيمة والدور والمردودية المفترضة. أما في مجال النصوص التي تكتب بروح الإبداع، فإنني أتصور أن قوتها تترتب عن كفاءة التقاط كاتبها نسيج التداعيات، القادرة على حسن الإمساك بما يختلج في الوجدان من الأحاسيس والإشارات.

س: يؤرخ مجموع إنتاجك الذي يتجاوز اليوم 20 مصنفًا، لمسار أربعة عقود

من التأليف في الفكر العربي المعاصر والفلسفة السياسية وإشكالات التقدم في العالم العربي، مع ملاحظة تتعلق بغزارة الإنتاج وتنوعه في العقدين الأخيرين، مقارنة بما صدر لك من بحوث وكتب في ثمانينيات القرن الماضي.

ج: يستشف من سؤالك أن كمّ النصوص التي أصدرت في العقدين الماضيين يفوق الكتب الصادرة في عقدي الثمانينيات والتسعينيات. لم أفكر في هذا الأمر، ولأجيبك عن السؤال، أشير إلى أن الكاتب لا ينتبه كما أتصور لكيفيات تعاقب أعماله، وقد ينتبه لذلك بعد حصول تراكم محدد في كمٍّ هذه الأعمال، كما قد ينتبه إليه متابع لأعمالي كما حصل بالنسبة إليك، وسواء حصل ذلك أم لم يحصل، فإن ما يهمني في الموضوع، هو ورطة الكتابة التي ترافق الكاتب وهو يحاول في كل مرة مواجهة صعوبات الكتابة ومتاعبها، وقد يُسعفه التمرُّس برفع بعض الصعوبات كما قد لا يسعفه.

إن تطور إيقاع الإنتاج في مسار الباحث يتيح له مزيدًا من تنظيم مجال بحثه، ويجعله مستأنسًا بآليات الكتابة. ولا شك في أن هناك عوامل عدة مفسرة لما يحصل من غزارة أو تقلص في الإنتاج.

أعرف جيدًا أن نوعية الكتب التي أصدرت في العقدين الأخيرين لا يمكن فصلها عن النواة المركزية، في مجمل اهتماماتي البحثية في التدريس في الجامعة، كما لا يمكن فصلها عن تصوري لوظيفة الجامعة والبحث في مجتمعنا. ذلك أن تفكيري المتواصل في أسئلة الحداثة والتحديث السياسي الذي يعتبر حجر الزاوية في مجمل ما أنتجه من نصوص بأسماء وعناوين مختلفة، تجمعها روح تتوخى استحضار الروح النقدية في المجال الثقافي المغربي والعربي. أما التوسع الكمي الذي تشير إليه في سؤالك فيعكس في جوانب منه تطور الكفاءة الشخصية للباحث، وسعيه إلى استثمار ما تمكَّن من التمرس به من أدوات الكتابة، ومن المعروف أن هذا التمرس لا يحصل إلا بعد سنوات من الكتابة وإعادة الكتابة.

س: من خلال قراءتنا عناوين إنتاجك الفكري، نلاحظ حضورًا قويًا للفلسفة السياسية ومفاهيمها، لماذا هذا التركيز بالذات على مفاهيم الفلسفة السياسية الليبرالية؟

ج: في الكتب التي واجهت فيها أسئلة الإصلاح والنهضة في الفكر العربي، تحضر مقدمات الحداثة والتحديث السياسي ومفاهيمهما. يلتقي بعض هذه المفاهيم مع جوانب عدة من الليبرالية في أبعادها النظرية السياسية والقانونية، من دون إغفال الاهتمام بكيفيات التلقي العربي لمنظومة الحداثة، وكيفيات تركيب مفاهيمها في ثقافتنا السياسية المعاصرة.

يفسر اهتمامي بمفاهيم الحداثة، وفي قلبها مشروع التحديث الليبرالي، جوانب من كثافة هذا الحضور في أعمالي. ولا بد من التوضيح هنا أيضًا أن حاجة الفكر العربي إلى أوليات وقواعد النظر الحداثي تتطلب إنجاز أعمال تروم توطين قيم ومفاهيم الحداثة في ثقافتنا المعاصرة. لهذا السبب، أحاول مع كثير من الباحثين العرب المساهمة في إيجاد أرضية ثقافية مناسبة لعمليات استنبات الثقافة الحداثية ومفاهيمها وقيمها في مجتمعنا.

لا تزال مجتمعاتنا تعاني كثيرًا قيود التقليد التي تحدُّ من إمكان تحررها وتقدمها. ضمن هذا الأفق، نفكر ونبحث باستمرار في كيفيات إسناد مشروعات التغيير التاريخية بالمقدمات الفكرية المستوعبة لقيم الحداثة والتحديث.

ينبغي ألا يفهم مما سبق أن بحوثنا تستنجد بأنموذج جاهز في الفكر وفي المجتمع، ذلك أننا نخوض داخل مجتمعنا وفي ثقافتنا جملة من المعارك، نواجهها بعمليات في بلورة المفاهيم التي نعتقد أنها الأقرب إلى روح مجتمعنا، وروح متطلباته في الإصلاح والتغيير، الأمر الذي يضفي على منتوجنا الرمزي مواصفات تجعله ينخرط في إضاءة إشكالات محددة، ويستجيب في أثناء بنائها لمقتضيات الواقع المحلي والأسئلة المرتبطة به.

نحن نفترض أن بحوثنا تتوخى المساهمة في توسيع درجة عناية فكرنا بالمبادئ والمفاهيم التي تحدد الأرضية الثقافية للإصلاح السياسي الديمقراطي، وهو المشروع الذي تتطلع إليه فئات عدة داخل المجتمعات العربية.

س: كتبت نصوصًا عن الجسد، كتبت عن يدك اليمنى ولسانك، كما كتبت عن أحلامك، ما يفيد أنك تشتغل أيضًا على نصوص إبداعية... هل معنى هذا أن رواية أو روايات قد ترى النور في الآتي من الأيام؟

ج: ربطت في بداية الحوار الكتابة بالتجربة، تجربة الكاتب وتجارب مجتمعه. تتضح هذه المسألة بصورة جلية في النصوص الأخيرة التي كتبت، وهي نصوص تروم مقاربة بعض ملامح تجربة خاصة، حيث أحاول التعبير عن هشاشة الآدميين وهم يواجهون عللهم، يتعلق الأمر في هذه النصوص بكيفية من كيفيات مساءلة الجسد، ومحاولة الاستماع إلى آلياته في المعافاة الذاتية.

يمكن إدراج هذا النوع من الكتابة في باب الكتابة بالجسد، حيث يحصل استماع مباشر إلى جوانب من علل الجسد، مع محاولة التعبير عنها بطريقة تساهم في تحويل الكتابة إلى أداة للعلاج، أداة للتخلص من شعور معين بمعاناة محددة. ينطبق على هذه النصوص ما ينطبق على الكتابة كتجربة، تروم الاستماع إلى الذات وإلى المجتمع والتاريخ.

لجأت في السنوات الأخيرة إلى كتابة بعض النصوص من هذه الزاوية، واستوعبت المسألة عملية تعويض أمر كنت ولا أزال أحلم بالقيام به، وأقصد بذلك كتابة رواية تمسك وتسجل ما لم أستطع الإمساك به ولا تسجيله بعد من هواجس ووقائع ومحكيات. في هذه النصوص، أقوم بتمارين في البوح والتعبير الحر، وتركيب الصور والتقاط ذبذبات الأحاسيس، الجميل منها والقبيح أيضًا، إضافة إلى أنني أحاول في هذه النصوص وضع اليد على الجوانب المسلّية فيها، من دون نسيان التغني بالحماقات والآمال وصناعة الأحلام. فهل سأكتب ذات يوم رواية؟

المراجع

1 - العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين. **المِلَل والنِّحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي.** ط 2. القاهرة: مركز ابن خلدون، 1994.

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة.** تحقيق وتقديم محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.].

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003: نحو إقامة مجتمع المعرفة.** عمان: البرنامج، 2003.

بوعياد، الحسن. **الحركة الوطنية والظهير البربري.** الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، 1979.

تقرير المعرفة العربي للعام 2009: نحو تواصل معرفي منتج. دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم؛ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2009.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001. (نقد العقل العربي؛ 4)

جدعان، فهمي. الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمنة العربية المنظورة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الطليعة، 2000.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939). ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.

الخليل، سمير [وآخرون]. التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر. ترجمة إبراهيم العريس. لندن: دار الساقي، 1992.

روسو، جان - جاك. دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا. نقله إلى العربية عبد الله العروي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

السبتي، عبد الأحد. التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا. القاهرة: [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب]، 1971.

سلامة، غسان. المجتمع والدولة في المشرق العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

______ [وآخرون] (تحرير). الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. ج 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

شوشة، فاروق. جمال العربية. الكويت: مجلة العربي، 2003. (كتاب العربي؛ 52)

طرابلسي، فواز. الديمقراطية ثورة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2012.

عبد الرازق، علي، محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين. حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم. تقديم رضوان السيد. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001.

______. العمل الديني وتجديد العقل. الرباط: منشورات بابل، 1989.

عبد اللطيف، كمال. أسئلة الحداثة في الفكر العربي (من إدراك الفارق إلى وعي الذات). بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2009.

______. أسئلة النهضة العربية: التاريخ- الحداثة- التواصل. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

______. ______. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

______. التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

______. تحولات المغرب السياسي. الرباط: دار الأمان، 2006.

______. الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013. (بحوث ودراسات؛ 61)

______. الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999.

______. درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي. بيروت: دار الفارابي، 2000.

______. العرب في مواجهة حرب الصور. اللاذقية، سورية: دار الحوار، 2008.

______. العرب والحداثة السياسية. بيروت: دار الطليعة، 1997.

______. في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة، 1999.

______. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. بيروت: دار الطليعة، 1994.

______. مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012. (بحوث ودراسات؛ 54)

______. المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، 1992.

عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. ط 4. القاهرة: مطبعة المنار، [د. ت.].

العروي، عبد الله. **خواطر الصباح: يوميات (1967-1973)**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

______. **خواطر الصباح: يوميات (1974-1981) المسيرة الخضراء: ما قبلها وما بعدها**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

______. **خواطر الصباح: يوميات (1982-1999) حجرة في العنق**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

______. **السنة والإصلاح**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

______. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

______. **عوائق التحديث**. تعقيب عبد المجيد قدوري ونور الدين أفاية. الرباط: اتحاد كتاب المغرب، 2006. (سلسلة محاضرات الشهر)

______. **مفهوم الدولة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

______. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

______. **من ديوان السياسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

علي، نبيل. **العقل العربي ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول**. ج 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009. (عالم المعرفة؛ 370)

______ ونادية حجازي. **الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005. (عالم المعرفة؛ 318)

العيادي، محمد، حسن رشيق ومحمد الطوزي. **الإسلام في الحياة اليومية: بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب**. ترجمة عبد العزيز لوديي، محفوظ سعيدي وحمد وصيف. الدار البيضاء: ملتقى الطرق، 2008.

قرم، جورج. **العرب في القرن الواحد والعشرين: من فراغ القوة.. إلى قوة التغيير.** بيروت: دار الطليعة، 2011.

لتشنر، فرانك جي، وجون بولي (تحرير). **العولمة، الطوفان أم الإنقاذ؟: الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية.** ترجمة فاضل شاكر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

لكريني، إدريس [وآخرون]. **أطوار التاريخ الانتقالي: مآل الثورات العربية.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

لوك، جون. **رسالة في التسامح.** ترجمة منى أبو سنه؛ مراجعة مراد وهبه. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

______. **في الحكومة المدنية.** ترجمة ماجد فخري. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

مالكي، أمحمد [وآخرون]. **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية.** إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

مستقبل الثورة الرقمية، العرب: والتحدي القادم. الكويت: مجلة العربي، 2004. (كتاب العربي؛ 55)

المودودي، أبو الأعلى. **نحن والحضارة الغربية.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.

موسى، سلامة. **النهضة الأوروبية.** القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت].

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

اليحياوي، يحيى. **كونية الاتصال، عولمة الثقافة: شبكات الارتباط والممانعة.** تقديم نزهة بلخياط. الرباط: منشورات عكاظ، 2004.

يقطين، سعيد. **النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

دوريات

البشري، طارق. «علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة.» **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 407، كانون الثاني/ يناير 2013.

خليل، خليل أحمد. «العنف ورغبة التمذهب.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد 33، 1984.

سلامة، غسان. «القومية العربية: موت أو تجدُّد.» **أبعاد**: العدد 3، 1995.

سيف، أحمد عبد الكريم. «الربيع العربي.» **مدارات استراتيجية**: السنة 2، العددان 7-8، كانون الثاني/ يناير - نيسان/ أبريل 2011.

ضاهر، مسعود. «الانغلاق الطوائفي وبعض مشكلات بناء الدولة في لبنان.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد 33، 1984.

الطوزي، محمد. «الدين والسياسة بعض الاعتبارات العامة.» **نوافذ**: العدد 5، 1999.

عبد اللطيف، كمال. «الثورات العربية، نحو تجاوز ثنائية الداخل والخارج.» **أوراق فلسطينية**: العدد 3، صيف 2013.

______. «فكر النهضة والثورات العربية.» **أوراق فلسطينية**: العدد 1، شتاء 2013.

هلال، رضا محمد. «خبرات متضاربة: مسارات التحول في مراحل ما بعد الثورات في إيران - إندونيسيا - أوكرانيا.» **السياسة الدولية**: العدد 188، نيسان/ أبريل 2012.

مؤتمرات

«الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة.» (المؤتمر السنوي الثاني الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 28-29 أيلول/ سبتمبر 2013).

مؤتمر «العروبة والمستقبل.» دمشق، 15-19 أيار/ مايو 2010.

2 - الأجنبية

Books

Bayle, Pierre. *De la tolérance: Commentaire philosophique.* Paris: Honoré Champion, 2006.

Boyer, Régis. *Anthropologie du sacré.* Paris: Mentha, 1992. (Bibliothèque d'orientation; 9)

Braudel, Fernand. *Écrit sur l'histoire.* Paris: Flammarion, 1959.

Centre français de recherche sur le renseignement. *La Face caché des révolutions arabes.* Paris: Ellipses, 2013.

Chabry, Laurent et Annie Chabry. *Politique et minorités au Proche-Orient: Les Raisons d'une explosion.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Djaït, Hichem. *La Personnalité et le devenir arabo-islamique.* Paris: Seuil, 1974. (Collection esprit. La Condition humaine)

Eliade, Mircea. *Le Sacré et le profane.* Paris: Gallimard, 1965. (Idées; 76)

Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution.* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002.

Habermas, Jürgen. *Ecrits politiques.* Paris: Cerf, 1990. (Passages)

Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne.* Paris: Fayard, 1961.

Histoire de la philosophie politique. Sous la direction de Alain Renault, avec la collaboration de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan. Paris: Calmann Lévy, 1999.

Tome II: *Naissances de la modernité.*

Tome V: *Les Philosophies politiques contemporaines.*

Hobbes, Thomas. *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civil.* Traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par françois Tricaud. Paris: Sirey, 1971. (Collection philosophie et politique; 2)

Jacquet, Christian. *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau.* [Bruxelles]: Louvain, 1975.

Kenbib, Mohammed. *Temps présent et fonctions de l'historien.* Rabat: Publications de la faculté des letters et des sciences Humaines, 2009. (Colloques et séminaires; 158)

Kepel, Gilles. *Passion arabe, journal 2011-2013*. Paris: Gallimard, 2013. (Collection témoins)

Kymlicka, Will. *La Citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités*. Traduit de l'anglais par Patrick Savidan. Paris: La Découverte, 2001. (Textes à l'appui/politique et sociétés)

_______. *La Voie cannadienne: Repenser le milticulturalisme*. Traduit de l'anglais par A. Robitaille. Montréal: Boréal, 2003.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme*. Paris: Maspéro, 1974.

_______. *Le Maroc et Hassan II: Un témoignage*. Québec; Casablanca: Presses Inter-Universitaires; Centre culturel arabe, 2005.

Polin, Raymond. *Hobbes, Dieu et les hommes*. Paris: Presses universitaires de France, 1981. (Philosophie d'aujourd'hui)

Rapport mondial de l'UNESCO: Vers les sociétés du savoir. Paris: UNESCO, 2005.

Rawls, John. *La Justice comme équité: Une reformulation de Théorie de la justice*. Traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme. Paris: La Découverte, 2003. (Textes à l'appui/politique et sociétés)

_______. *Libéralisme politique*. Paris: Presses universitaires de France, 2006.

Ricœur, Paul. *Lecture 1: Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991. (La Couleur des idées)

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Introduction, bibliographie, notes et index par François et Pierre Richard. Paris: Garnier frères, 1961.

Sintomer, Yves. *La Démocratie impossible?: Politique et modernité chez Weber et Habermas*. Paris: La Découverte, 1999. (Armillaire)

Touraine, Alain. *Qu'est - ce que la démocratie?*. Paris: Fayard, 1994.

Periodicals

Afrique-Asie: Janvier 2013.

Bennani-Chraïbi, Mounia et Olivier Fillieule. «Pour une sociologie des situations revolutionnaires: Retour sur les révoltes arabes.» *Revue française de science politique*: vol. 62, nos. 5-6, 2012.

Habermas, Jürgen. «La Modernité, un projet inachevé.» *Critique*: vol. 37, no. 413, Octobre 1981.

Morin, Edgar. «Pour une crisologie.» *Communications*: no. 25, 1976.

Rockmore, Tom. «La Modernité et la raison: Habermas et Hegel.» *Archives de Philosophie*: vol. 52, no. 2, Avril-Juin 1989.

Conference

«Ethique et droits de l'homme dans la société de l'information.» (Réunion de la région Europe sur «les dimensions éthiques de la société de l'information», organisée par la commission française pour l'UNESCO, en cooperation avec l'UNESCO et le conseil de l'Europe, Strasbourg, 13-14 Septembre 2007).

فهرس عام

-أ-

آسيا: 175

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: 93، 173

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: 93

الإثنيات: 43، 77، 99-103، 105-106، 117، 122، 124

الاجتهاد: 72، 80، 89-90، 175

الاجتهاد والإبداع في الفكر: 144، 156

الاحتجاج الاجتماعي: 29

احترام الرأي الآخر: 53

احتكار الأسلحة: 178

احتكار السلطة: 104

الاحتلال الأميركي للعراق (2003): 110، 116

الأحزاب القومية: 110، 119

الأخلاق: 178-181

الأخلاق الإسلامية: 185

أخلاق التسامح: 183

أخلاق التسامي: 188

أخلاق الحداثة: 179، 182-183، 187-189

أخلاق الدولة المدنية: 166

الأخلاق السائدة: 179

أخلاق الصبر والطاعة: 183

أخلاق الضمير: 95

أخلاق العبودية الطرقية: 185

أخلاق القبيلة: 124

أخلاق اللاعمل: 186

أخلاق النظام المعلوماتي الجديد: 181

الأخلاقية: 180، 183، 186

الأداء التواصلي: 148

الأداء اللغوي العربي: 148

آداب الملوك والحكام: 74

أدبيات الإصلاح: 134

أدبيات التيار القومي العقائدي: 118

أدبيات التيارات القومية: 103

الأدبيات السياسية السلطانية: 183

الإدراك التاريخي: 145

إدراك الفارق: 132-134، 137
الإدماج والإنكار: 74
الإدماج والتحالف: 76
الأرثوذكس: 111
أردشير: 76
الأردن: 24
أركون، محمد: 86، 143
الأرمن: 110-111
الإرهاب: 53
الازدواجية المرجعية: 136
أزمة الثقافة العربية: 91، 139
أزمة الفكر العربي: 130-132
أزمة القيم: 178
الاستبداد: 24، 28، 30، 33، 50، 74، 145
الاستبعاد: 74
الاستعمار الغربي: 113
استقرار المجتمع: 48
الاستقلال: 15-16، 20-22، 74، 101، 113-115، 117، 133-134
الاستقلال السياسي: 113
الأسد، بشار: 26
إسرائيل: 21، 24، 116
إسقاط الأنظمة الحاكمة: 27
الإسلام: 48، 70، 75، 82-88، 90، 97
الإسلام الجهادي: 70
إسلام الدولة: 70
الإسلام السياسي: 23، 28، 41، 44-45، 48، 50-52، 59، 69، 71-72، 75، 79، 88، 119
الإسلام الشعبي: 50
الإسلام الطرقي: 70، 78
إسلام المواطن: 70
الإسلام الوهابي: 78
إشكالية التراث: 140
إشكالية الحداثة: 140
الإصلاح: 159
إصلاح الأداء اللغوي: 155
الإصلاح الثقافي: 108، 131، 139، 142، 144-145
الإصلاح الديمقراطي: 41، 102
الإصلاح الديني: 81-86، 90، 95، 97، 142، 163، 165-166، 170
الإصلاح السياسي: 31، 82، 108، 142، 157، 183
الإصلاح السياسي الديمقراطي: 22، 101
الإصلاح السياسي العربي: 33
إصلاح اللسان: 155، 160
إصلاح اللسان العربي: 154
إصلاح اللغة العربية: 148، 157
الإصلاح اللغوي: 149، 155، 160-161
إصلاح المؤسسات: 142، 171
الإصلاح النهضوي: 131
الإصلاح والتحديث: 108، 132
الإصلاح والتغيير: 60
الإصلاح والتقدم: 20، 133
الاضطهاد في الإسلام والمسيحية: 173
إعادة كتابة الدساتير العربية: 41، 58-59، 61

الاعتراف بالآخر: 175
الإعلام الافتراضي: 59
الإعلام المرئي: 59، 152
الإعلام المكتوب: 59، 114، 152
إعلان «الإسلام هو الحل»: 80
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948): 169
إعلان مبادئ التسامح (1995): 169
أفريقيا: 77-78، 175
الأفغاني، جمال الدين: 83
الأقباط: 111
إقبال، محمد: 93
الاقتصادات المعرفية: 161
الإقصاء والتهميش: 112
الأقليات: 99، 101، 175
الأكراد: 110-111
أمن إسرائيل: 24، 33
أمن النفط: 24
الأميّة: 50
أميركا الشمالية: 107
الانتخابات التشريعية في المغرب: 44
الانتخابات الرئاسية في مصر (2012): 45
الإنترنت: 23، 158
انتفاضات الميادين: 34، 54
الانتقال الديمقراطي: 28، 30، 49
الإنجيل: 168
الانحدار الثقافي: 144
الاندماج الاجتماعي: 100، 110، 112، 116، 120، 122
الاندماج السياسي: 120
أنطون، فرح: 148، 172-173، 175
أنظمة الاستبداد: 25، 29-30، 35، 39-41، 73، 102
الأنظمة التسلطية العربية: 35، 104
أنظمة الحزب الواحد: 30، 75
الأنظمة السياسية العربية: 10، 89، 102-103، 116، 122
الأنظمة السياسية في المشرق العربي: 120
الأنظمة السياسية القومية: 110
الأنظمة الطائفية: 105
الأنظمة العربية: 20، 22، 34، 57، 114
الانغلاق الإثني: 123
الانغلاق الطائفي: 123
الانفجار الطائفي: 112
الانفجارات الإثنية: 113، 115، 120، 122
انفجارات عام 2011: 16، 18، 39-40، 42، 44-46، 51، 54-55، 57، 59-60، 65-66-67، 74، 78، 102، 109، 144، 174
الانفصام اللغوي: 151
الانقسام الطائفي والعشائري: 10
الانقلابات السياسية: 37
الانكفاء الإثني: 121
إنكلترا: 167
الانكماش اللغوي: 152
أوروبا: 23، 45، 88، 117، 129، 138، 165-167، 169-170

إيران: 23-25، 32
إيكو، أمبرتو: 177
الإيمان بدين الفطرة: 94
الإيمان الديني: 90، 93
الإيمان الشخصي: 165
الإيمان الطبيعي: 97
-ب-
برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP): 153
البروتستانت: 111، 165
البروتستانتية: 95
بريطانيا: 22
البطالة: 19
بورقيبة، الحبيب: 89
بولونيا: 77
بيل، بيير: 168
-ت-
التأخر التاريخي: 92
التأخر التاريخي العربي: 137
التأخر العربي: 10
التاريخ الإسلامي: 74، 78
التاريخ الأوروبي: 88، 138
التاريخ الأوروبي الحديث: 137، 163
التاريخ الحديث: 100
التاريخ المقارن: 144-145
تاريخ الوعي: 140
التأسلم: 50
التأهل اللغوي: 156
التبادل الشبكي التفاعلي: 23
التبعية: 15-16، 19، 21، 25
التجانس الإثني والمذهبي: 117
التجانس المجتمعي: 110
تجربة التخلق الصوفي: 185
التجربة الدينية الذاتية: 186
التجربة الروحية التخلقية: 186
التحديث: 105، 122، 139، 163، 179، 189
تحديث الجامعة والبحث العلمي: 153
التحديث السياسي: 28، 30، 34، 41، 96، 122
التحديث اللغوي: 153، 162
التحديث والتقليد: 56، 60، 114
التحرر: 22، 134
تحرير الأذهان: 145
تحرير الإسلام: 70
تحرير الدين: 70، 81، 90، 97
التحقيب في التاريخ: 37
تحليل الإعراب الآلي: 158
التحليل الصرفي: 158
التحول التاريخي: 17، 38
التحول الثقافي: 11
التحول الديمقراطي: 102
التحولات السياسية العربية: 45-46
التحولات المجتمعية: 37-38
تحيين الدساتير العربية: 67
التخندق السياسي: 54

التداول على السلطة: 50، 121
تداول اللغة العربية: 150
التدقيق النحوي الآلي: 158
التدين: 94-95
التدين الشعبي: 45
التراث العربي الإسلامي: 140
الترجمة: 160
التُرك: 111
التركمان: 110
تركيا: 24
التسامح: 164، 173-174
التسامح الديني: 166
التسلط: 54
التصالح مع الذات: 139، 146
التصالح مع العالم: 139
تصدير الجهاديين إلى العراق: 25
التضخم المعلوماتي: 161
تطوير الذهنيات: 131
تطوير نمط الكتابة: 133
التعاقد الإرادي التاريخي: 106
التعاقد الإرادي العقلاني: 106
تعبئة الجماهير: 23
التعبئة السياسية: 58
التعدد الإثني: 103، 109-112، 117-118، 120، 122
التعدد الاجتماعي: 110
التعدد الثقافي: 107
التعدد الطائفي: 113
التعدد اللغوي: 61، 107، 112، 117، 120، 148
التعدد المذهبي: 110، 120
التعددية: 108، 124، 169
التعددية المواطِنة: 12، 99، 118
التعريب: 160
التعصب الفكري: 174
تغييب الفرد في الأخلاق الإسلامية: 183
التفاعل السياسي: 27
تفتيت الدولة: 101
التفرد الإلهي للسلطان: 183
تفكك المجتمع: 103
تفكيك التقليد: 92
تقانة الاتصالات: 158
تقانة المعلومات: 148، 152-153، 158، 161، 181
التقدم: 30، 138، 180
التقدم التقاني: 150-160
التقدم العلمي: 148، 150
التقليد: 55، 58، 91، 130، 145
التقليد المعوّق: 67
تقنيات الإعلام: 178
تقنيات التواصل: 157، 178، 180
تكافؤ الفرص: 100، 171
التكفير: 53
التكنولوجيا النووية: 178
التماهي مع اللامتناهي: 184
التموقع السياسي: 18

تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش): 109
التنظيمات الخيرية العثمانية: 113
تنظيمات المجتمع المدني العربية: 117
التنمية: 30، 101
تنمية اللغة العربية: 156
التنميط التاريخي القسري: 136
التنوع الديني: 112
التنوع العرقي: 112
التواصل مع الذات: 145-146
التوافق السياسي: 78
التوحد والاندماج: 101، 108
التوظيف الإثني: 121
توظيف الدين في الخطاب السياسي: 48
التوظيف السياسي للقبيلة: 101
توكفيل، ألكسيس دو: 171
تونس: 16، 22، 27-28، 33-35، 39، 44-49، 51-52، 56، 58، 60-61، 66، 69، 73، 89
التونسي، خير الدين: 147
التيار الإسلامي: 75
التيار القومي: 117، 120، 122
تيارات الإسلام السياسي: 63، 65، 81
التيارات الانتقائية: 136
تيارات التنوير: 135، 137
التيارات ذات المنحى الاشتراكي: 51
التيارات السلفية والجهادية: 48، 51، 143
التيارات السياسية الحداثية: 51، 63
التيارات السياسية العربية: 116
التيارات السياسية الليبرالية: 51
التيارات السياسية اليسارية: 75
التيارات العقلانية: 137
تيارات الفكر العربي: 135-137
تيارات الفكر النصي المحافظ: 144
التيارات الليبرالية: 75

-ث-

الثروة النفطية العربية: 33
الثقافة: 31، 61
ثقافة الاختلاف: 53
الثقافة الاستهلاكية: 180
ثقافة الإصلاح والتعددية الحزبية: 52
ثقافة الحرب: 170
الثقافة الديمقراطية: 27، 53، 56، 58، 171
الثقافة السائدة: 30
ثقافة السلام: 170
الثقافة السياسية: 29، 53، 62، 103، 120-121
الثقافة السياسية الديمقراطية: 58، 60
الثقافة السياسية العربية المعاصرة: 173
ثقافة الطاعة: 29
الثقافة العربية: 12، 90، 132-133، 142، 144، 147، 174، 189
الثقافة العلمية: 147
ثنائية الحداثة والتقليد: 59
ثنائية الفصحى والعامية: 155، 160
الثواب والعقاب: 94

الثورات العربية: 15-19، 21-22، 27-29، 32-33، 51، 53، 79، 81، 112-113،
ثورة المعرفة: 119، 153
الثورة من أجل الديمقراطية: 27، 55

-ج-

الجابري، محمد عابد: 86، 143، 183، 185-186
الجدل الدستوري: 59-61
الجدل السياسي الحداثي: 63
الجدل اللاهوتي: 97
جدليات التقليد والحداثة: 40، 131
جدليات التماثل والاختلاف: 141
الجزائر: 104
جعيط، هشام: 86-88، 97، 124، 130، 177
جماعة الإخوان المسلمين (مصر): 44-45، 48، 109
جماعة العدل والإحسان (المغرب): 45
الجملة العربية: 147، 152
جمود التنظير والتقعيد اللغوي: 155، 160
الجمود الثقافي: 88
الجمود الذهني: 88
الجهاد: 86، 109

-ح-

الحداثة: 10، 71، 77، 88، 91-92، 94، 96، 122، 129-130، 134، 139-140، 142-144، 163، 170، 179، 182-185، 187
الحداثة السياسية: 40، 123-124، 144، 164، 172-173
الحداثة السياسية الغربية: 172
الحداثة الغربية: 186-187
الحراك الاجتماعي: 59
الحراك الاجتماعي العربي: 33، 48
الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1990): 111
حرب الجميع ضد الجميع: 121
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 30، 129
الحرب العربية الإسرائيلية (1967): 9، 133
الحركات الاحتجاجية: 69
الحركات الإسلامية: 71، 86
حركات التعبير الديني: 76
حركات الصحوة الإسلامية: 187
الحركات القومية: 112
الحركات الوطنية: 112، 117
حركة التوحيد والإصلاح (المغرب): 45
حركة حماس (فلسطين): 25
حركة النهضة (تونس): 45-46، 48
الحروب الدينية: 163، 170
الحروب الدينية في أوروبا (بين الكاثوليك والبروتستانت): 165
حروب الطوائف: 105
الحريات: 56-57، 59، 62
الحريات العامة: 89
الحريات الفردية: 53، 56، 167، 170

الحريات الفكرية: 61
الحرية: 17، 23، 96، 108، 119، 128، 163، 171-172، 174، 181
حرية الاجتهاد: 89
حرية التعبير: 61، 166
الحرية الدينية: 168
حرية الرأي: 61
الحرية الشخصية: 168
حرية الضمير: 61
حرية العقيدة: 61، 67، 90، 93-94، 97، 166، 174
حرية الفكر: 166، 170، 173-174
حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق): 25
حزب العدالة والتنمية (المغرب): 44-45
حزب الله (لبنان): 21، 25-26
الحضارة الغربية: 87، 175
حق الحرية: 167
حق العقيدة: 166
الحق في الحياة: 166
حق الملكية: 166
حقوق الأفراد: 106
حقوق الإنسان: 23، 45، 85، 119، 134، 163، 169-171، 174-175
الحقوق الطبيعية: 166
الحكم الإسلامي: 50، 51
الحكم المدني: 167
حوادث 16 أيار/ مايو 2003 (المغرب): 79
الحياد والموضوعية: 18

-خ-

خريطة الطريق (تونس): 46-47
الخصوصيات التاريخية: 40
خصوصيات المجتمعات العربية: 35
الخصوصية: 56، 140
خطاب الإثنيات: 100
الخطاب السياسي: 49، 51
الخطاب السياسي الإصلاحي العربي: 34
الخطاب السياسي العربي المعاصر: 49، 172، 173
الخطاب السياسي الليبرالي: 172
الخطاب الليبرالي العربي: 173
الخطابات الشعبوية: 49
خطابات الفلسفة الحديثة: 165
الخليل، سمير: 165

-د-

دالاي لاما: 77
الدروز: 111
درويش، محمود: 147
الدستور التونسي: 46، 61
- (2014): 46، 60
الدستور المصري (2012): 60
الدستور المغربي: 61
- (2011): 60، 78-79
الدمج الاجتماعي: 106

الدمج السياسي: 106
الدول الاستعمارية: 101
دول الخليج العربي: 22-23
الدولة الإسلامية: 115
الدولة الأمة: 106
الدولة الأموية: 115
الدولة التسلطية: 31، 58، 104-105
الدولة الحديثة: 101، 103، 116
دولة الخلافة: 109، 123
دولة الخلافة الإسلامية في العراق والشام: 116
- إعلان دولة الخلافة (29 حزيران/ يونيو 2014): 109
دولة الخوارج: 115
الدولة الدينية: 79
الدولة السلطانية: 101
الدولة العربية الجديدة: 122
دولة القانون والمؤسسات: 57، 60، 79، 108
الدولة القومية: 121
الدولة المدنية: 53، 56، 59، 70
الدولة المركزية: 112
الدولة الوطنية: 76، 80، 101، 103-106، 113-114، 121-122
الديانات الكلاسيكية: 77
الديمقراطية: 23-24، 27-30، 40، 45، 50، 52-53، 56، 58، 119-120، 124، 134، 169، 171
الديمقراطية العربية: 67
الديمقراطية المركزية: 30
الدين: 53، 56، 59، 63-64، 67، 70، 72، 76-77، 79-80، 84، 86، 92-96، 167
دين أهل النصرة: 109
الدين الطبيعي: 93-94، 97
الدين الفطري: 96
الدين المدني: 95
-ذ-
الذات التاريخية: 142
الذاكرة الإسلامية: 88
الذاكرة العربية الإسلامية: 64، 87
-ر-
الربيع العربي: 32
روح التسامح: 175
روحانيات الحداثة: 182
الروحانية: 188
الروحية التخلقية: 186
روس، دنيس: 25
روسو، جان جاك: 93-97، 168
رولز، جون: 171، 175
الروم الكاثوليك: 111
الرياضة الدينية التخلقية: 184
الرياضة الدينية الفردية: 187
ريكور، بول: 164
-ز-
الزمن الانتقالي: 37
الزوايا والطرائق الصوفية: 185

-س-
سبينوزا، باروخ: 69، 80، 96، 168
السجالات الدستورية: 60-61
السريان: 111
السعودية: 22
السكولائية: 95
السلطنة العثمانية: 105، 113-114، 123
السلفية الجهادية: 79
سلم الضبط المعرفي: 157
سن، أمارتيا: 175
السنّة: 110، 112
السودان: 73، 104، 120
سورية: 16، 21-22، 24-26، 32، 35، 42، 52، 73، 110، 115، 124
سوق القيم: 180
السياسات التقسيمية الاستعمارية: 117
سياسة التتريك: 117
السياسة اللغوية: 148، 161
السيد، أحمد لطفي: 148
-ش-
الشام: 109، 120
شبكات الثقافة الرقمية: 148
شرعيات القهر: 29-30
الشرعية الديمقراطية: 113-114
الشرعية السياسية: 37، 44، 59، 106
الشرق الأوسط: 23، 45
الشركس: 110
الشريعة الإسلامية: 61، 89
شعارات الثورة التونسية: 47
شعارات الشريعة: 75
شعارات الميادين: 47، 61
شمال أفريقيا: 23، 45
الشيعة: 109-112
الشيعة الباطنية: 111
الشيوعية: 77
-ص-
الصحافة المكتوبة: 147
الصحوة الإسلامية: 88
الصراع الإقليمي: 115
الصراع الإقليمي الدولي: 19، 34، 102، 110
الصراع الأيديولوجي: 131
الصراع الثقافي: 57
الصراع الدولي في العالم العربي: 30، 112
الصراع الديني: 167، 169
الصراع السياسي: 11، 57، 108، 167
الصراع السياسي المحلي: 110
الصراع الطائفي: 16
الصراع الفكري: 11
الصراع في سورية: 24
الصراع القبلي: 16، 106
الصراع المذهبي: 16
الصراعات الإثنية: 104

صهر الإثنيات والأعراق: 106
الصهيونية: 16
الصين: 77، 130
-ض-
الضبط المعرفي التاريخي: 159
الضمير: 61، 96
الضمير الأخلاقي: 94
ضمير الفرد الحر: 96
-ط-
الطائفة المتسلطة: 105
الطفرة التكنولوجية: 180
طفرة المعلومات: 162
الطقوس: 187
الطقوس الدينية: 95
الطهطاوي، رفاعة رافع: 147، 172
الطوبى القومية: 120
الطور الانتقالي: 37، 39-42، 45، 47-49، 51، 55، 57-60، 63، 66-67، 104، 131
الطور الانتقالي العربي: 40-42، 44، 49، 51، 53، 58-59، 66-67
الطور التاريخي: 53
-ظ-
الظلم والتمييز: 107
-ع-
العائلة الحاكمة: 30
عبد الرازق، علي: 84
عبد الرحمن، طه: 183-187
عبده، محمد: 83-85، 93، 143، 173، 175
العدالة: 100، 106، 108، 112، 120، 163، 171
عدم الاعتراف بالآخر: 175
العراق: 24، 104، 109، 115-116، 120، 124
العروبة: 16، 119
العروبيون الجدد: 119
العروي، عبد الله: 9-11، 87-88، 90-97، 99، 114، 127، 130
عصائب أهل الحق: 109
عصر الأنوار: 93
العصر الرقمي: 154، 158
عصر النهضة: 139، 185
العصيان المدني: 171
العقل: 72، 94، 96، 128، 134
العقل الشرعي: 184
العقل اللامتناهي: 184
العقل المتناهي: 184
العقل المجرد: 183، 185، 186
العقل الوضعي التاريخي: 184
العقلانيات الكلاسيكية: 141
العقلانية: 137-138، 186
العقيدة: 71، 97
علاقة الأخلاق بالسياسة والقانون: 182
علاقة الدولة بالدين: 78
العلمانية: 96، 173
علمنة الدولة: 85

العلويون: 111
العمل الثقافي: 9-10، 131
العمل الحزبي: 10
العمل السياسي الديمقراطي: 73
العمل السياسي العربي: 9
العمليات الإرهابية: 45-46
العنف: 104-122، 177-178
عنف السلطة: 27
العوالم الافتراضية: 161
العولمة: 31-32، 153، 157، 179-180

-غ-

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 93

-ف-

فتاوى التكفير: 67
الفجوة اللغوية: 158-159
الفجوة المعرفية: 160
الفدرالية: 112
فرنسا: 22، 32
الفساد: 19، 29، 33، 40-41، 50-51، 54، 74، 181
فصل الخلافة عن الدين: 84
فصل الديني عن الزمني: 89
فصل السلط: 124
الفصل الطائفي: 112
الفقر والتهميش: 19
الفكر الإصلاحي: 139، 173
الفكر الإصلاحي العربي: 138
فكر الأنوار: 92
الفكر الأوروبي: 92، 134
الفكر التاريخي: 92، 130، 143-145
الفكر الحداثي: 93، 142، 144
الفكر السياسي: 164، 174-175
الفكر السياسي الحديث: 122
الفكر السياسي العربي: 15، 39
الفكر السياسي القومي: 117
الفكر العــربي: 52، 56، 89، 92-93، 129، 132، 135-136، 138-139، 141-142، 144، 147، 172، 174، 179
الفكر العربي المعاصر: 12، 128، 130، 134، 163، 182
الفكر الفرنسي: 92
الفكر القومي: 118
الفكر الكلاسيكي: 141
الفكر النقدي العربي المعاصر: 144
الفكر النهضوي العربي: 59، 72، 133-135، 143
الفكر الواحد: 141
فلاسفة الأنوار: 93-95، 172
فلسطين: 113
فلسفات اللغة: 160
الفلسفة الحديثة: 95، 173
الفلسفة السياسية: 175
الفلسفة السياسية الحديثة: 54، 96، 164، 169، 183
الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة: 174

الفلسفة السياسية المعاصرة: 107
الفلسفة الليبرالية: 172
الفوضى: 17
فولتير، فرانسوا ماري أرويه: 168، 175

-ق-

القانون الوضعي: 59
القبيلة: 115، 118
قرم، جورج: 89-90
القضية الفلسطينية: 114
قضية الكنيسة السيونطولوجية (فرنسا): 77
قطر: 22
القمع الأمني: 29
القيم الأخلاقية: 177-178، 182
قيم الإسلام: 143
قيم التسامح: 172
قيم الحداثة: 105، 139، 170، 179
قيم الحداثة السياسية: 140
قيم الطاعة: 183، 185
قيم الفكر الحديث والمعاصر: 143
القيم المعرفية: 154
قيم المواطنة: 183

-ك-

الكتابة الإصلاحية العربية الحديثة: 147
الكتابة التاريخية: 38، 165
الكتابة العربية: 148، 152
الكتب المدرسية: 152
الكنائس البروتستانتية: 78
الكنائس الكاثوليكية: 78
الكنيسة: 167-168
الكواكبي، عبد الرحمن: 148
كوبا: 77
كونية المبادئ الأخلاقية: 189
كونية المشروع الصوفي: 186
كيبل، جيل: 32
كيمليكا، ويل: 107

-ل-

اللاشعور: 141
اللامساواة: 100، 107-108
اللاهوت المسيحي: 95
اللائكية: 90
لبنان: 24، 73، 104، 110، 115-116، 124
اللغات المبدعة: 150
اللغة الإنكليزية: 150
اللغة العامية: 150
اللغة العربية: 150-151، 153-154، 156، 158-159، 161
اللغة الفرنسية: 150
اللغة الفصحى: 151
اللغة القومية: 154
لغة المطلق الدينية: 88
لوك، جون: 166-168، 170، 175
ليبيا: 16، 22، 24، 28، 34-35، 42، 51-52، 73، 115

-م-
الماركسية: 85
مبدأ الاحتراز النقدي: 108
مبدأ استبعاد التعصب الديني: 94
مبدأ الاستفادة من العام والمشترك: 107
مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 84
مبدأ البساطة: 94
مبدأ التأصيل: 134
مبدأ التشارك والتداول: 121
مبدأ التطلع نحو الكمال: 95
مبدأ التمرد على السلطة: 186
مبدأ التمييز بين مكونات المجتمع: 108
مبدأ الحرية: 95
مبدأ الدفاع عن الذات: 140
مبدأ العدالة: 108
مبدأ المواءمة والتطابق: 189
مبدأ النسبية: 173
مبدأ النسبية في المعرفة: 175
مبدأ الوضوح: 94
المثاقفة: 62، 135-136
المجال الافتراضي: 50
المجال السياسي: 27، 104
المجال السياسي العربي: 76
المجال المدني: 27
المجتمع التونسي: 47
مجتمع الحداثة: 92
المجتمع السويسري: 107
المجتمع الصناعي: 128-129
المجتمع العراقي: 110
المجتمع الفكري: 174
المجتمع الكلاسيكي: 128
المجتمع الكندي: 107
المجتمع اللبناني: 110-111
مجتمع المعرفة: 99، 148-149، 152، 157، 159-162، 178-179، 181
مجتمع المعلومات: 160
مجتمع المواطنة: 115
المجتمعات الإسلامية: 70، 84، 143
مجتمعات التحديث المعوّق: 67
مجتمعات التعدد والاختلاف: 170
المجتمعات الديمقراطية: 27، 44، 73
المجتمعات العربية: 9-11، 18-20، 22، 27-30، 32-33، 35، 39-40، 45، 48، 51-52، 54-57، 59، 63، 71، 73، 78، 80-82، 85، 87، 89، 91-92، 100-103، 105-113، 117-122، 131، 134-135، 139، 174-175
المجتمعات العربية الإسلامية: 83
المجتمعات الغربية: 107، 166
المجتمعات غير الديمقراطية: 52
المجلس الإسلامي التونسي: 61
المجلس الوطني التونسي: 32
المجموعات الإثنية: 100
المجموعات الطائفية: 100

المحافظون الجدد: 90
المحتوى الرقمي العربي: 158
المحتوى المعرفي العربي: 158
محمد السادس (ملك المغرب): 89
المدارس التاريخية: 37-38
مدنية الدولة: 106
المذهب المالكي: 79
المرجعيات الأخلاقية العربية السائدة: 183
مرجعيات التقليد: 136
مرجعيات الدستور: 56
مرجعية الحداثة: 141
المرجعية السلفية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة: 130
مرسي، محمد: 45
مرقص، الياس: 118
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 11
المركز الفرنسي للبحث في المخابرات: 21
المرونة اللغوية: 162
المسألة الأخلاقية: 181
مسألة رفع التوتر: 130
المساواة: 17، 100، 108، 172، 181
المسيحية: 95
المسيحيون: 109
المسيحيون العرب: 110-111
المسيحيون غير العرب: 110-111
المشاركة السياسية: 29، 122
المشرق العربي: 102، 109
مشروع إصلاح الدساتير: 59
مشروع الإصلاح السياسي الديمقراطي: 17، 133
المشروع الإصلاحي النهضوي: 52
المشروع الحداثي الغربي: 140
مشروع الدولة الدينية: 80
المشروع الديمقراطي العربي: 30
المشروع السياسي الديمقراطي: 49، 69، 121، 123
المشروع السياسي القومي: 119
المشروع الصوفي: 186
المشروع القومي: 114، 118، 121
المشروع القومي العربي: 120
المشروع القومي الكلاسيكي: 117
مشروع النهوض العربي: 44
المشهد السياسي الانتقالي التونسي: 47
المشهد السياسي العربي: 10
مصر: 16، 22، 27-28، 33، 39، 42، 44-48، 51-52، 56-57، 59-61، 66، 69، 73، 172
مظاهر التأخر: 142
مظاهر التوحد والاندماج: 109
المعارضة التونسية: 46
المعاينة النقدية: 117
معايير الانتماء: 103
المعتقد الديني: 167
المعتقد المذهبي: 101
المعرفة: 148

المعرفة بالسياسة اللغوية: 160
المعرفة المعاصرة: 148
المعرفة المعلوماتية: 153
المغرب: 27، 44-45، 48، 52، 59-61، 69، 73، 78-97، 110
مفارقة الانتقاء: 135-136
مفارقة التوتر: 137، 141
مفارقة عدم المطابقة: 136-137
مفكرو النهضة: 173
مفهوم الأزمة: 128-129
مفهوم الإصلاح: 139
مفهوم التأخر التاريخي: 91
مفهوم التسامح: 163-166، 168-173
مفهوم التقدم: 130
مفهوم الحرية: 166
مفهوم الدستور: 34
مفهوم السنة: 91
مفهوم القطع والتجاوز: 87
مفهوم المواطنة: 108
المقاربات الاجتماعية: 19
المقاربات الاقتصادية: 19
المقاربات السياسية: 19، 100
المقاربة السوسيولوجية: 100
مقاومة التشيّؤ: 141
مقاومة الشمولية: 141
المقدس: 73-76-78، 81، 88-90، 93-94، 96-97
مكة: 77
المكتبة الإلكترونية العربية: 153
المكون الإثني والمذهبي: 117
مل، جون ستيورات: 171
الملكية العادلة: 167
المماثلة: 132
الممانعة السورية: 25
المنزع الأخلاقي الجديد: 179
المنزع الصوفي: 186
المنزع العقلاني: 179
منطق التاريخ والمصلحة: 80
منطق الضحية: 21
منطق العقيدة: 115
منطق اللاعقل: 137
منطق المؤامرة: 42
منطق المؤسسة: 115
منطق الهوية: 62
منظومة السياسة الليبرالية: 173
منظومة القيم: 171، 180-181
منظومة القيم الأخلاقية: 179، 180
الموارنة: 111
المواطنة: 34، 106، 108، 119، 123-124، 128
المواقف الحدية: 138
المواقف المنفتحة: 138
موت الثقافات المحلية: 148
موت اللغات: 148
موران، إدغار: 129
المؤسسات التعليمية: 149

مؤسسات المجتمع: 10
المؤسسة العسكرية: 105
-ن-
النخب السياسية: 23، 43
النخب السياسية العربية: 22
النخب السياسية المعارضة: 58
النخب العربية: 10، 47
النديم، عبد الله بن مصباح: 148
النزعات الإصلاحية السلفية: 185
النزعات اللادينية: 93
النزعة الفردية: 94، 166
النشر الإلكتروني: 155، 160
النظام الاستبدادي: 29، 144
النظام البعثي العراقي: 116
نظام الحكم الديمقراطي: 29
النظام الخلقي السائد: 180
النظام الديمقراطي: 48
النظام الرأسمالي العالمي: 32
النظام السياسي المغربي: 79
النظام الطائفي: 105
النظام الطائفي في لبنان: 116
نظام العقلانية: 137
نظام القيم الإسلامية: 185
نظام القيم في التراث الأخلاقي الإسلامي: 183
نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية: 186
النظام اللغوي العالمي: 158
النظام المعجمي: 157
نظام الملل العثماني: 113
نظام الملل والنحل: 121
النظام النحوي: 157
نظرية العدالة: 107
النفط العربي: 21، 24
النقد الثقافي: 12
نقد العقل العربي الإسلامي: 143
نمط الحكم الاستبدادي: 74
النمط السلطاني: 114
النهضة العربية: 56، 147
النهضويون العرب: 10
-هـ-
هازار، بول: 128
الهندسة الوراثية: 181
الهوية: 53، 56، 59، 61-62، 71، 124، 140
الهوية القومية: 112
الهوية المغربية: 62
الهوية الوطنية: 112
هيمنة الثقافة التقليدية: 30
-و-
واحدية الثقافة: 62
واحدية المرجعية الغربية: 172
الواقع العربي: 144
واقع اللغة العربية: 148
الوحدة العربية: 120

الوحي: 94
وسائط الاتصال: 31، 151-152، 179
وسائل الإعلام: 22، 77، 150
وسط أوروبا: 40
الوضعية: 130
الوعي التاريخي: 53
وعي التأصيل: 137
وعي التماثل: 133-134، 138
وعي التوتر: 138
الوعي الحداثي: 143
الوعي الديني: 143
وعي الذات: 132-135، 138-139
الوعي العربي: 140
وعي الفارق: 134، 138
الوعي الفردي: 166
وعي الكونية: 134
وعي الماضي: 140
الوعي النقدي: 133
وعي الهزيمة: 133
الولاء للطائفة: 116
الولايات المتحدة الأميركية: 22-23، 32، 45
ولاية الفقيه: 80

-ي-

اليابان: 130
اليمن: 16، 22، 34-35، 73، 115
اليهود: 110
يوحنا بولس الثاني (البابا): 77